

BAB

KETIGA

3.1 PENGENALAN

Pembahagian *al-Sunnah* mengundang pelbagai polemik, khususnya persoalan *al-Sunnah ghayr Tasyrī'iyah* atau istilah *mā laysa bi dīnin*. Ini kerana apa jua yang disampaikan oleh Nabi ﷺ itu hendaklah diterima sebagai sebahagian daripada tugas Baginda ﷺ menyampaikan agama dan Syariah Allah S.W.T. Sama ada ia secara langsung iaitu dengan menyampaikan hukum yang perlu diterima pakai secara literal untuk selama-lamanya ataupun secara tidak langsung iaitu dengan mengajar umatnya tentang kaedah menangani keadaan-keadaan yang tidak ada penyelesaiannya menurut wahyu. Caranya iaitu dengan melihat kepada matlamat yang ditetapkan oleh Syariah dalam sesuatu persoalan yang mana kedua-duanya adalah ajaran agama Allah S.W.T.

3.2 ASAS-ASAS YANG DIGUNAKAN OLEH PARA SARJANA HUKUM

Sepertimana yang telah dijelaskan dalam bab pertama bahawa di sana terdapat berbagai asas yang digunakan oleh para sarjana hukum dalam membahagikan *al-Sunnah* kepada *Tasyrī'iyah* dan *ghayr Tasyrī'iyah*. Di antaranya:

3.2.1 Sumber *al-Sunnah*

Sumber tersebut merangkumi apa yang diwahyukan oleh Allah S.W.T. mahupun ijtihad yang dilakukan oleh Nabi ﷺ. Asas inilah yang menjadi sandaran Ibn Qutaybah dalam konteks pembahagian *al-Sunnah* kepada dua kategori tersebut.¹

Dalam konteks ijtihad Nabi ﷺ, kebanyakan sarjana hukum Islam bersepakat bahawa terdapat di antara ketetapan-ketetapan berhubung soal urusan kehidupan dan peperangan yang diputuskan oleh Nabi ﷺ hanya melalui ijtihad Baginda ﷺ sahaja² yang mana hasil ijtihadnya itu semuanya adalah tepat dan menepati matlamat yang ditetapkan oleh Syariah. Menurut mereka, sekiranya hasil ijtihad Baginda ﷺ itu didapati tidak tepat maka sudah tentu ia akan ditegur atau diperbetulkan sama ada oleh wahyu ataupun para Sahabat Baginda ﷺ sendiri.³ Ini seperti yang berlaku kepada Baginda ﷺ apabila membebaskan tawanan Perang Badar tanpa dibunuh dan mengambil wang tebusan sebagai ganti.⁴ Begitu juga apabila Baginda ﷺ memberi kebenaran kepada mereka yang jelas sikap kemunafikannya untuk tidak mengambil bahagian dalam Perang Tabuk.⁵ Lantaran daripada tindakan itu, Nabi ﷺ telah ditegur

¹ Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim ibn Qutaybah al-Daynūrī (1980), *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 183-185.

² 'Alā' al-Dīn b. 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥanafī al-Bukhārī (1994), *Kasyf al-Asrār 'an Uṣūl al-Bazdawī*, c. 2, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmi, j. 3, h. 383; Muḥammad b. 'Alī al-Syawkānī (t.t.), *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut : Dār al-Fikr, h. 427-428; Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, c. 2, Damsyik : Dār al-Fikr, j. 2, h. 1050.

³ Al-Ḥusaynī ibn Amīr al-Ḥājj (1983), *Al-Taqrīr-wa al-Taḥbīr Syarḥ al-Taḥrīr*, c. 2, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 3, h. 116; Abū Muḥammad Jamāl al-Dīn 'Abd al-Rahīm b. al-Ḥasan b. 'Alī b. 'Umar al-Amawī al-Qurasyī al-Isnawī (1413), *Zawā'id al-'Uṣūl 'Alā Minhāj al-'Uṣūl*, Riyāḍ : Universiti Malik Su'ūd, h. 199-200.

⁴ 'Abd al-Jalīl 'Isā Abū al-Naṣr (1969), *Ijtihād al-Rasūl*, Kuwait : Dār al-Bayān, h. 148.

⁵ *Ibid.*, h. 115.

oleh Allah S.W.T. Nabi ﷺ juga pernah ditegur oleh para Sahabat Baginda ﷺ apabila mereka mendapati keputusan yang diambil oleh Baginda ﷺ tidak dapat mencapai apa yang difahami oleh mereka sebagai matlamat yang diperoleh daripada keputusan tersebut. Antaranya ketika memilih lokasi yang strategik dalam Perang Uḥud dan juga tindakan yang dibuat oleh Nabi ﷺ memberi Banī Ghaṭafān satu per tiga daripada hasil pertanian Madinah dalam Perang Ahzab supaya mereka menarik diri daripada pakatan bersekutu.⁶

Ini bererti secara umumnya, semua ketetapan yang diputuskan oleh Nabi ﷺ melalui ijtihad selain yang mendapat teguran oleh Allah S.W.T. dan para Sahabat adalah tepat dan menepati dengan kehendak Syariah dalam kes dan di dalam situasi tersebut. Maka oleh itu ia dikira sebagai ketetapan yang bersifat *Tasyrī'* yang wajib dipatuhi pada masa tersebut. Namun persoalannya, adakah ia juga yang semestinya menjadi ketetapan yang bersifat *Tasyrī'* perlu diamalkan secara literal dan *ta'abbudī* untuk selama-lamanya. Sedangkan dalam urusan kehidupan (*al-'ādāt al-mahḍah*) yang menjadi sandaran (*al-manāṭ*) kepada sesuatu hukum ialah *al-maṣlaḥah* yang dikehendaki oleh Syariah menurut keadaan dan tuntutan semasa.

Inilah persoalan yang tidak dapat dijawab oleh mereka yang bersandarkan kepada kedudukan *al-Sunnah* itu (sama ada yang diwahyukan atau yang diijtihadkan oleh Nabi ﷺ) sebagai asas dalam pembahagian *al-Sunnah* kepada *Tasyrī'īyyah* dan *ghayr Tasyrī'īyyah*. Di samping itu, mereka juga tidak menjelaskan apakah tanda-

⁶ Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī (1372), *Al-'Uṣūl*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 2, h. 91.

tanda yang jelas untuk mengenal pasti sama ada sesuatu ketetapan itu lahir daripada ijtihad Nabi ﷺ atau wahyu daripada Allah S.W.T.

3.2.2 Kapasiti Nabi ﷺ Semasa Memutuskan Sesuatu Ketetapan

Ini adalah asas pembahagian yang digunakan oleh al-Qurāfī, Ibn al-Qayyim dan juga Ibn ‘Āsyūr. Mereka berpandangan bahawa hanya ketetapan yang disampaikan oleh Baginda ﷺ atas kapasitinya sebagai utusan Allah S.W.T. sahaja yang bersifat kekal untuk diterimapakai buat selama-lamanya. Tetapi sekiranya ketetapan itu diputuskan oleh Baginda ﷺ atas kapasitinya sebagai pemerintah atau atas sifatnya sebagai pihak yang membuat keputusan kehakiman, maka ketetapan itu hanya boleh diterimapakai apabila sama ada pemerintah dan pihak berkuasa pada masa itu memberi kebenaran atau mahkamah yang mendengar kes berkenaan memutuskannya. Namun ia hanya dibenarkan setelah para sarjana pada masa itu mendapatinya jelas menepati dengan kehendak Syariah.⁷

Bagi pengkaji, asas yang digunakan oleh mereka itu tidak ada kaitan dengan kedudukan sesuatu ketetapan yang disampaikan oleh Nabi ﷺ sama ada yang bersifat kekal atau sebaliknya. Ini kerana sifat Baginda ﷺ semasa membuat sesuatu ketetapan seperti mana yang tersebut di atas hanya mempunyai implikasinya kepada cara pelaksanaan ketetapan tersebut. Dalam erti kata yang lain, apabila ketetapan yang disampaikan itu sebagai orang yang menyampaikan hukum-hakam Allah S.W.T. (*bi al-fatwā*), maka ketetapan itu pada umumnya terpulang kepada seseorang individu

⁷ Aḥmad b. Idrīs al-Qurāfī (t.t.), *Al-Furūq*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah, j. 1, h. 205-209 ; Syams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr (1970), *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād*, Kaheerah : Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, j. 2, h. 216-217.

untuk melaksanakannya atau tidak. Tidak ada penguatkuasaan undang-undang daripada pihak berkuasa yang memastikan pelaksanaannya. Berbeza dengan ketetapan yang diputuskan sebagai pemerintah (*bi wasf al-imāmah*), ia dilaksanakan dengan menggunakan kuasa pemerintah di mana terdapat hukuman di dunia yang diperuntukkan ke atas orang yang gagal melaksanakannya. Manakala ketetapan yang diputuskan oleh Baginda ﷺ sebagai pihak yang membuat keputusan kehakiman (*bi al-qaḍā'*), ia juga dilaksanakan dengan menggunakan kuasa pemerintah. Perbezaannya daripada *bi wasf al-imāmah* adalah lahirnya ketetapan ini yang disebabkan oleh kerana berlakunya pertikaian daripada dua pihak atau lebih tentang sesuatu kes.

Oleh itu, kapasiti Nabi ﷺ semasa membuat sesuatu ketetapan tidak boleh diterima pakai sebagai asas untuk mengenal pasti sama ada sesuatu ketetapan yang diputuskan oleh Nabi ﷺ itu bersifat kekal untuk selama-lamanya atau hanya untuk dilaksanakan pada masa itu sahaja. Ini kerana apa yang diputuskan oleh Nabi ﷺ atas kapasitinya yang berbeza-beza itu hanya mempunyai implikasi kepada cara perlaksanaannya sahaja. Ia tidak memberi apa-apa implikasi kepada kedudukan ketetapan itu sendiri sama ada bersifat kekal untuk dilaksanakan selama-lamanya atau sebaliknya.

3.2.3 Matlamat Dan Tujuan Sesuatu Perkara Itu Disampaikan Oleh Nabi ﷺ

Menurut al-Dahlawī, terdapat dua bentuk ajaran yang datang daripada Nabi ﷺ iaitu yang pertama bertujuan untuk menyampaikan ajaran agama manakala yang kedua adalah sebaliknya. Menurut beliau, hukum yang disampaikan atas perintah

agama ini merangkumi hukum yang diwahyukan dan juga yang diijtihād oleh Nabi ﷺ sendiri.⁸ Asas yang sama juga digunakan oleh Rasyīd Riḍā dan Mahmūd Syaltūt. Bezanya beliau menggunakan istilah “*al-Tasyrī*” dan “*laysa min al-Tasyrī*” iaitu sesuatu yang disampaikan oleh Nabi ﷺ untuk tujuan menyampaikan Syariah Allah S.W.T. dan sebaliknya.⁹

Bagi pengkaji, matlamat tersebut tidak boleh menjadi asas untuk memberi satu kefahaman yang jelas tentang persoalan yang mana satukah *aḥkām al-Sunnah* yang dikira *mulzim wa dā'im* juga sebaliknya. Ini kerana mereka yang menggunakan matlamat sesuatu ketetapan itu disampaikan sama ada untuk menyampaikan ajaran agama atau sebaliknya sebagai asas kepada pembahagian ini bukan sahaja tidak mengkhususkan pembahagian mereka kepada hukum dan ketetapan di bawah kategori *al-'ādāt al-maḥḍah* sahaja, tetapi pembahagian mereka ini merangkumi semua yang disampaikan oleh Nabi ﷺ. Ia sama sekali termasuk dalam urusan *'ibādāt* atau *ādāt* mahupun berhubung dengan urusan akhlak atau urusan aqidah semuanya tertakluk kepada pembahagian tersebut. Walhal hanya *aḥkām al-Sunnah* dalam konteks *al-'ādāt* yang di luar daripada skop *al-muqaddarāt* (*al-'ādāt al-maḥḍah*) sahaja yang tertakluk kepada kajian tentang pembahagian ini. Manakala ketetapan di bawah kategori *al-'ibādāt* dan *al-muqaddarāt* tidak perlu lagi untuk berbuat demikian.

⁸ Syāh Walī Allāh Aḥmad b. 'Abd al-Raḥīm al-Dahlawī (1355), *Hujjatullāh al-Bālighah*, Beirut : Dār al-Marifah, j. 1, h. 294-295.

⁹ Muḥammad Rasyīd Riḍā (t.t.), *Tafsīr al-Manār*, c. 2, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 9, h. 303-304; Mahmūd Syaltūt (1966), *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, c. 3, Beirut : Dār al-Qalam, h. 508-510.

Walaupun mereka menjelaskan ciri-ciri hukum yang tidak termasuk di bawah kategori urusan agama sebagai mana menurut al-Dahlawī, iaitu sesuatu yang diputuskan oleh Nabi ﷺ untuk sesuatu kepentingan semasa (*Maṣlahah Juz'iyah yawma'idhin*) dan juga Maḥmūd Syaltūt, iaitu sesuatu yang dilakukan oleh Nabi ﷺ berdasarkan kepada perkiraan dan perhitungan sebagai seorang insan mengikut kepada keadaan dan situasi tertentu (*Mā sabīlūhū sabīl al-tadbīr al-insānī*), namun demikian mereka tidak pula memberi penjelasan tentang bagaimana sesuatu ketetapan yang diputuskan oleh Nabi ﷺ itu boleh dikenal pasti untuk kepentingan semasa ataupun sebagai ketetapan yang bersifat agama.

3.3 PENGGUNAAN METODOLOGI *AL-QIYĀS AL-MA'NAWĪ*

Oleh kerana asas-asas yang disebut di atas tidak dapat memberi ukuran yang jelas dalam soal pembahagian *aḥkām al-Sunnah* kepada *mulzim wa dā'im* dan sebaliknya, maka pada huraian seterusnya pengkaji cuba menjelaskan tentang apakah seharusnya yang menjadi asas yang tepat seterusnya boleh diterima sebagai ukuran untuk mengenal pasti tentang pembahagian tersebut.

Pembahagian *aḥkām al-Sunnah* kepada yang bersifat *mulzim dā'im* dan yang bersifat *mulzim ghayr dā'im* hendaklah berdasarkan pada perkara yang diterima pakai sebagai *al-manāṭ* atau *al-'illah* bagi hukum yang telah disampaikan oleh Nabi ﷺ itu. Sekiranya perkara yang diterima pakai sebagai *al-manāṭ* atau *al-'illah* ialah *al-waṣf* yang diambil daripada naṣṣ dan diterima oleh sarjana hukum sebagai dalilnya, maka ketetapan itu adalah yang bersifat kekal mandatori (*mulzim wa dā'im*) tidak kira sama ada *al-waṣf* itu diambil melalui *Dilālah Qaṭ'iyah* atau *Dilālah*

Zāhiriyyah.¹⁰ Sebaliknya jika perkara yang diterimapakai sebagai *al-manāṭ* atau *al-'illah* kepada hukum itu ialah *al-maslahah al-Syar'iyah*, maka ketetapan atau hukum yang disampaikan oleh Nabi ﷺ itu sebenarnya adalah merupakan pendekatan yang dipertimbangkan dan dipilih oleh Baginda ﷺ untuk mencapai *al-maslahah* tersebut. Ia bermaksud pendekatan tersebut perlu berubah jika didapati ia tidak lagi dapat mencapai *al-maslahah* yang dikehendaki oleh Nabi ﷺ itu lantaran perubahan keadaan dan situasi yang berlaku.

Sepertimana yang dijelaskan di dalam bab dua, *aḥkām al-Sunnah* yang bersifat urusan dunia, pada prinsipnya bersandarkan kepada *al-maslahah al-Syar'iyah* (*manūṭ bi al-maslahah*).¹¹ Walaupun pada masa yang sama terdapat juga *aḥkām al-Sunnah* yang bersifat urusan dunia, namun demikian ia tetap masih bersandarkan kepada *al-waṣf* yang diambil daripada sesuatu *naṣṣ* yang diterima sebagai dalilnya. Sepertimana dalam urusan *al-'ibādāt*, yang dimaksudkan dengannya ialah *aḥkām al-Sunnah* dalam urusan kehidupan yang tidak ada perselisihan pendapat di kalangan para sarjana hukum tentangnya sebagai *al-muqaddarāt*.

Oleh itu, sekiranya terdapat *aḥkām al-Sunnah* dalam sesuatu urusan kehidupan yang di luar daripada skop *al-muqaddarāt*¹² yang sangat jelas tidak selari

¹⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī (1413), *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, h. 305.

¹¹ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lakhmī al-Ghurnāṭī al-Syātibī (1975), *Al-Muwāfaqāt*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 2, h. 304.

¹² Sama ada yang tidak ada perselisihan pendapat tentang kedudukannya sebagai yang di luar dari skop *al-muqaddarāt* atau yang tidak ada kesepakatan ijmak tentang kedudukannya sebagai *al-muqaddarāt*. (ada yang berpendapat ia sebahagian daripada *al-muqaddarāt* dan ada juga yang berpendapat sebaliknya).

dengan *al-maṣlahah* yang ditetapkan oleh Syariah dalam urusan tersebut secara *qaṭ'ī*, maka ketetapan tersebut tidak boleh membatalkan *al-maṣlahah* yang ditetapkan oleh Syariah secara *qaṭ'ī* tersebut. Tetapi ia hendaklah dilihat sebagai satu pendekatan dan cara yang diijtihadkan oleh Nabi ﷺ berdasarkan realiti pada zaman Baginda ﷺ untuk mencapai *maṣlahah* yang dikehendaki oleh Syariah dalam urusan tersebut. Ini kerana *al-maṣlahah* yang merupakan *al-manāṭ* kepada hukum Syariah dalam urusan dunia yang di luar dari skop *al-muqaddarāt* adalah sesuatu yang sabit secara *qaṭ'ī*. Sebabnya, ia boleh diketahui melalui cara *istiqrā'* yang dilakukan terhadap ketetapan-ketetapan yang berhubung dengan persoalan berkenaan.¹³ Apabila ia telah sabit secara *qaṭ'ī*, maka adalah menjadi kewajipan ke atas seseorang mujtahid untuk beramal dengannya (*al-qaṭ' yufid al-wujūb*). Sehubungan itu, ia tidak boleh ditolak oleh satu-satu *naṣṣ* secara berasingan.¹⁴

Justeru, metodologi dan pendekatan yang perlu digunakan untuk proses ijtihad dalam *aḥkām al-Sunnah* di bawah kategori *al-'ādāt* yang di luar daripada skop *al-muqaddarāt* ialah *al-Qiyās al-Ma'nawī* iaitu *al-qiyās* yang mana sandaran dan panduannya (*al-manāṭ*) ialah *al-maṣlahah* yang dikehendaki oleh Syariah di sebalik sesuatu hukum Syariah itu. Manakala proses untuk mengenal pasti *al-maṣlahah* itu, menurut al-Syawkānī ia dikenali juga sebagai *takhrīj al-manāṭ*¹⁵ iaitu istilah yang biasa digunakan dalam konteks *al-Qiyās al-Juz'ī*.

¹³ Al-Syātibī (1975), *Op.cit.*, j. 3, h. 10 & 304.

¹⁴ *Ibid.*, j. 2, h. 61.

¹⁵ Al-Syawkānī (1412), *Op.cit.*, h. 422.

*objektif syarak yang mana matlamat syarak itu ialah menjaga lima aspek kehidupan mereka, iaitu agama, tubuh badan, daya fikir, keturunan dan harta-benda. Maka apa jua yang mendatangkan dan memelihara lima perkara itu dikira sebagai al-maṣlahah dan juga apa jua yang boleh menghilangkan atau menjejaskannya dikira sebagai kerosakan (al-mafsadah) yang mana usaha menghindarkan al-mafsadah itu juga merupakan al-maṣlahah.*¹⁷

Menurut al-'Izz bin 'Abd al-Salām pula, *al-maṣlahah* itu ada empat jenis iaitu kenikmatan dan cara-cara memperolehinya (*al-ladhāt wa asbābuhā*) dan juga kegembiraan serta cara-cara memperolehinya (*al-afrāḥ wa asbābuhā*). Manakala *al-mafsadah* juga ada empat bentuk iaitu kesakitan dan sebab-sebabnya (*al-'alām wa asbābuhā*) serta kesedihan dan sebab-sebabnya (*al-ghumūm wa asbābuhā*).¹⁸

Ini menunjukkan bahawa *al-maṣlahah* itu merujuk kepada usaha untuk mendapatkan matlamat yang ingin diperolehi oleh Syariah dan juga merujuk kepada matlamat itu sendiri.

Sekalipun menurut para sarjana hukum bahawa *al-maṣlahah* itu sama ada dalam aspek aqidah, daya fikir, emosi mahupun fizikal terdapat tiga peringkat yang dibahagikan berdasarkan tahap kepentingannya kepada diri manusia.¹⁹ Namun demikian menurut mereka peringkat *al-maṣlahah* yang dituntut dan yang dikehendaki oleh Syariah untuk diperolehi oleh setiap individu, secara umumnya

¹⁷ Al-Ghazzālī (1413), *Op.cit.*, j. 1, h. 174.

¹⁸ Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Salām al-Salmī (t.t.), *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālīḥ al-Anām*, Beirūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, h. 10.

¹⁹ Iaitu peringkat kelangsungan (*al-Ḍarūriyyāt*), tahap kestabilan, kemantapan dan kesempurnaan (*al-Ḥājīyyāt*) serta peringkat kelebihan dan kecemerlangan (*al-Taḥsīniyyāt*).

ialah sekurang-kurangnya peringkat kestabilan (*al-ḥājiyyāt*) yang disebut juga sebagai tahap *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah*.²⁰

Ini dapat dilihat dengan begitu jelas sekali berdasarkan kepada ulasan-ulasan yang dibuat oleh para sarjana hukum tentang hasil ijtihad yang mereka perolehi dalam konteks *aḥkām al-ādāt*. Mereka sentiasa menjelaskan bahawa hasil ijtihad dan keputusan yang mereka buat iaitu sama ada yang diambil secara langsung daripada *naṣṣ* atau sebaliknya adalah bermatlamat untuk menyempurnakan tuntutan tuntutan *al-ḥājiyyāt* dalam aspek aqidah, fizikal, emosi dan minda. Menurut mereka, tujuan memenuhi tuntutan-tuntutan *al-ḥājiyyāt* itu ialah untuk membolehkan seseorang itu sama ada sebagai individu atau sebagai anggota sebuah masyarakat berada di dalam keadaan *al-kifāyah*²¹ yang disebut juga sebagai keadaan *al-kafā'ah*.²² Malahan pula ada di antara mereka seperti Muḥammad al-Ṣyaibānī yang terus menggunakan istilah *al-kifāyah* untuk merujuk kepada peringkat *al-ḥājiyyāt* ini.²³ Ini menunjukkan bahawa bagi mereka, menunaikan tuntutan-tuntutan *al-*

²⁰ 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūfī (1403), *Al-Asybah wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 385; 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām (t.t.), *Op.cit.*, j. 2, h. 62.

²¹ Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Syirāzī (t.t.), *Al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 167; Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Qudāmah al-Maqdisī (1988), *Al-Kāfi fī Fiqh Ibn Ḥanbal*, c. 5, Beirut : Al-Maktab al-Islāmī, j. 3, h. 361 & 378; Abū al-Faḍl Syihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad ibn Ḥajr al-'Asqalānī (1978), *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, Kaherah : Maktabah al-Qāhirah, j. 24, h. 56; Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Syaraf al-Nawawī (t.t.), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, Kaherah : Dār al-Rayyān li al-Turāth, j. 7, h. 143; Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī (1986), *Al-Mabsūṭ*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 5, h. 185.

²² Abū al-'Alā Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Rahīm al-Mubārakfurī (t.t.), *Tuḥfat al-Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidhī*, j. 10, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

²³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Syaybānī (1406), *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut : 'Ālam al-Kutub, j. 11, h. 116.

hājiyyāt dan pencapaian tahap *al-kifāyah* adalah dua perkara yang sinonim dan mempunyai bentuk hubungan di antara sebab dan kesan.

Tahap *al-kifāyah* ini walaupun telah didefinisikan oleh para sarjana hukum dengan berbagai-bagai cara, namun demikian semuanya masih menjurus ke arah maksud yang sama iaitu tahap kompetensi, kelayakan, kemampuan, keupayaan, keberkesanan dan sebagainya.²⁴ Misalnya al-Sarakhsī dalam kitabnya *al-mabsūt* menghuraikan *al-kifāyah* sebagai keadaan yang membolehkan seseorang atau sesuatu perkara mencapai matlamatnya.²⁵ Al-Qurṭubī pula berpendapat bahawa *al-kifāyah* ialah keadaan yang membolehkan seseorang atau sesuatu perkara itu melaksanakan tanggungjawabnya dengan sempurna.²⁶ Al-Imām al-Syāfi'i dalam kitabnya *al-Umm* pula mendefinisikan *al-kifāyah* sebagai keadaan yang diperlukan untuk menghindarkan seseorang itu daripada kesempitan dan kesulitan (*al-dīq*).²⁷ Selain itu ramai para sarjana yang menjelaskan *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah* itu sebagai keadaan yang boleh dicapai dengan mengatasi keadaan kekurangan yang disebut sebagai keadaan *al-hājah*.²⁸ Pendapat yang lain juga ada mentakrifkannya sebagai keadaan

²⁴ Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī (1415), *Al-'Iqnā'*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 615; Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī (t.t.), *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifat Alfāz al-Manhāj*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 4, h. 374.

²⁵ Al-Sarakhsī (1986), *Op.cit.*, j. 5, h. 186.

²⁶ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Faraḥ al-Qurṭubī (1372), *Tafsīr al-Qurṭubī*, c. 2, Kaherah : Dār al-Sya'b, j. 8, h. 177; Abū 'Amr Uthmān b. 'Abd al-Raḥmān b. Uthmān al-Syahrāwī (1407), *Fatāwā Ibn Ṣalāḥ*, Beirut : 'Ālam al-Kutub, h. 387.

²⁷ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Syāfi'i (1393), *Al-'Umm*, c. 2, Beirut : Dār al-Mā'rifah, j. 4, h. 121; Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Mufliḥ al-Maqdisī (1418), *Al-Furū'*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 2, h. 491.

²⁸ Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī (1372), *Uṣūl al-Sarakhsī*, Beirut : Dār al-Mā'rifah, j. 2, h. 320; Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, j. 2, h. 282; Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Fayrūz Ābādī al-Syīrāzī (1403), *Al-Tanbih*, Beirut : 'Ālam al-Kutub, j. 1, h. 63; Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Syīrāzī (t.t.), *Al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 167; Abū

yang mana seseorang itu mampu bertindak dengan cara yang patut, yang wajar dan yang sesuai (*al-sadād*).²⁹

Berasaskan definisi-definisi di atas, *al-maṣlahah* ialah keadaan atau tahap *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah* yang maksudnya boleh disimpulkan sebagai keadaan yang membolehkan seseorang itu sama ada sebagai individu atau sebagai anggota sebuah masyarakat melaksanakan tanggungjawabnya dengan berkesan supaya dapat mencapai matlamat yang dikehendaki. Ia dapat dilakukan dengan cara mengatasi keadaan yang menimbulkan kesempitan dan kesulitan (*al-ḍīq wa al-ḥaraj*) yang disebabkan oleh keadaan kekurangan yang disebut sebagai keadaan *al-hājah* dalam salah satu aspek atau beberapa aspek dalam dirinya seperti aspek aqidah, fizikal, emosi dan minda.

Oleh itu boleh disimpulkan bahawa secara umumnya, objektif yang hendak dicapai oleh Syariah di sebalik semua ketetapan-ketetapannya dalam konteks urusan kehidupan dunia yang di luar daripada skop *al-muqaddarāt* (disebut sebagai *al-maṣlahah al-syar'iyah*) ialah pencapaian tahap *al-kifāyah* dan seterusnya *al-kafā'ah* yang perlu ada dalam diri seorang manusia sebagai individu dan juga sebagai anggota sesebuah masyarakat.

Muhammad 'Abd Allāh ibn Qudāmah al-Maqdisī (1988), *Al-Kāfi*, c. 5, Beirūt : Al-Maktabah al-Islāmī, j. 3, h. 378.

²⁹ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abd Allāh ibn Mufliḥ al-Ḥanbalī (1400), *Al-Mubdī*, Beirūt : Al-Maktab al-Islāmī, j. 2, h. 416 ; Ibn Qudāmah (1988), *Ibid.*, j. 1, h. 338.

3.3.2 Ciri-Ciri *Al-Manāṭ* Dalam *Al-Qiyās Al-Ma' nawī* Dalam Konteks Individu

Untuk membolehkan seseorang individu itu berperanan di dunia ini dengan berkesan dan dengan cara yang sewajarnya sebagai khalifah Allah S.W.T. khasnya dan sebagai hambaNya memerlukan sekurang-kurangnya tahap kestabilan dan kemantapan secara umum (*al-kifāyah*) dalam semua empat perkara yang disebut di atas. Oleh kerana pentingnya empat aspek di atas terhadap keupayaan (*al-kafā'ah*) bagi seseorang individu itu untuk berperanan dengan berkesan dan sempurna, maka ramai sarjana hukum menggunakan istilah *al-Ḍarūriyyāt al-Khams* merujuk kepada *al-maṣlaḥah* dan merujuk kepada empat aspek tersebut serta ditambah pula dengan aspek harta dan kewangan.³⁰

Ini bererti istilah *al-Ḍarūriyyāt al-Khams* yang digunakan oleh mereka itu tidak merujuk sama sekali kepada tahap asas dalam setiap aspek di atas. Sebaliknya ia digunakan untuk merujuk kepada lima aspek tersebut secara keseluruhannya tanpa membataskan kepada tahap tertentu. Ini adalah untuk memberi gambaran tentang betapa peri penting dan mustahaknya setiap aspek tersebut terhadap keupayaan seseorang individu itu untuk berperanan dengan berkesan dan dengan cara yang sempurna. Maka istilah *al-Ḍarūriyyāt al-Khams* di sini tidak merujuk kepada tahap asas dalam setiap aspek di atas. Ini kerana dengan hanya menunaikan tuntutan-tuntutan tahap asas (*al-ḍarūriyyāt*) sahaja, seseorang individu itu masih di bawah

³⁰ Al-Syāṭibī (t.t.), *Op.cit.*, j. 2, h. 10; al-Āmidī (1404), *Op.cit.*, j. 3, h. 300; Muḥammad b. 'Alī b. Al-Syawkānī (1992), *Op.cit.*, h. 404; 'Alī b. 'Abd al-Kāfī al-Subkī (1404), *Al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhaj*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 3, h. 178; Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad ibn Qudāmāh al-Maqdisī (t.t.), *Rawḍah al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*, c. 2, Riyāḍ: Universiti Muḥammad Su'ūd, h. 170.

tahap keupayaan untuk berperanan dengan berkesan yang disebut sebagai tahap *al-kafā'ah*. Ini kerana ia dikira masih berada dalam keadaan kesulitan dan kesempitan (*al-dīq*) disebabkan oleh keadaan kekurangan yang disebut sebagai keadaan *al-hājah*. Oleh itu *al-maṣlahah* yang hendak dicapai oleh Syariah yang juga merupakan *al-manāf* dalam konteks individu ialah keadaan *al-kifāyah* yang perlu ada pada setiap orang dalam kelima-lima aspek yang saling berhubung kait itu iaitu aspek aqidah (agama), aspek emosi, aspek minda, aspek tubuh badan serta aspek harta dan kewangan.

Walaupun aspek kewangan bukan sebahagian daripada aspek yang ada dalam diri manusia seperti mana yang lain, tetapi ia adalah suatu instrumen yang tidak dapat tidak perlu untuk membangunkan aspek-aspek lain. Ini kerana untuk membolehkan seseorang individu itu mencapai keadaan *al-kifāyah* dan seterusnya mencapai tahap *al-kafā'ah*, ia memerlukan wang dan harta sebagai alat pertukaran kepada perkara-perkara yang diperlukan oleh mereka di antara satu sama lain Ia bertujuan bagi membangunkan aspek-aspek tersebut sebagai *tabādul al-manfa'ah* sama ada *al-manfa'ah* itu dalam bentuk barangan atau perkhidmatan.

Maka sebahagian besar hukum yang diputuskan oleh Nabi ﷺ yang dilihat oleh para sarjana hukum Islam sebagai yang berteraskan kepada *al-maṣlahah al-Syar'iyah*³¹ adalah dalam urusan kewangan dan harta, perubahan itu menurut mereka adalah untuk mengatasi keadaan *al-hājah*³² dalam berbagai-bagai aspek yang lain. Dengan erti kata lain, walaupun ketetapan-ketetapan tersebut berhubung dengan

³¹ Menerima perubahan jika keadaan berubah.

³² Mengatasi keadaan *al-hājah* adalah pra syarat dan langkah kepada pencapaian keadaan *al-kifāyah* dan seterusnya tahap *al-kafa'ah*.

urusan kewangan dan harta tetapi *al-maṣlahah* yang menjadi *al-manāf* kepada ketetapan itu berbalik kepada berbagai-bagai aspek yang lain seperti kestabilan fizikal, kestabilan emosi, kesempurnaan akal dan lain-lain. Perkara ini akan dijelaskan dengan lebih terperinci dalam bahagian-bahagian seterusnya. Berikut huraian secara ringkas tentang setiap aspek.

3.3.2.1 *Al-Maṣlahah* dalam aspek agama (Aqidah)

Al-Maṣlahah dalam aspek ini pada prinsipnya tidak ada kaitan dengan persoalan perbezaan di antara *al-Sunnah al-Tasyrī'īyyah* dan *al-Sunnah Ghayr al-Tasyrī'īyyah*. Ini kerana seperti mana yang telah dijelaskan bahawa apa jua ketetapan dan amalan yang telah disampaikan oleh Nabi ﷺ sebagai ajaran agama, ia hendaklah diambil secara literal, *tawqīfī* mahupun *al-taslīm wa al-inqiyād*, sama ada hukum itu di tahap teras dan asas (*al-darūriyyāt*) iaitu perkara-perkara yang berkaitan dengan aqidah sendiri, di tahap kemantapan dan pengukuhan (*al-ḥājīyyāt*) iaitu perkara-perkara yang berkaitan dengan *al-'ibādāt*, ataupun di tahap kecemerlangan dan pengindahan (*al-taḥsīniyyāt*) iaitu perkara-perkara yang berkaitan dengan *al-'ibādāt* yang tidak diwajibkan (*al-nawāfil*).³³ Ini bererti meskipun terdapat *al-maṣlahah* yang kita nampak di sebalik sesuatu ketetapan dalam konteks ini tetapi *al-maṣlahah* itu tidak boleh dijadikan sebagai *al-manāf* kepada hukum tersebut.

Walau bagaimanapun terdapat juga perkara-perkara dalam konteks ibadat yang walaupun ia lahir daripada Nabi ﷺ tetapi ia tidak dikira sebagai amalan yang

³³ Yūsuf Hāmid al-Ālim (1994), *Al-Maqāṣid al-'Āmmah Li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Riyāḍ: al-Dār al-Ālamiyyah lil Kitāb al-Islāmī, h. 234-236.

bersifat *mulzim wa dā'im*. Perkara-perkara seperti ini, menurut Yūsuf al-Qaradāwī tidak dikira sebahagian daripada ibadat. Tetapi ia hanya merupakan kaedah dan teknik luaran (*wasā'il*) yang boleh menerima perubahan dari semasa ke semasa demi untuk mencapai matlamatnya.³⁴ Misalnya cara menentukan waktu bermulanya bulan Ramadhan dan waktu berakhirnya. Sekalipun terdapat ketetapan daripada Nabi ﷺ yang menjelaskan perkara itu, namun demikian tidak menjadi kesalahan menggunakan kaedah lain untuk mencapai tujuan tersebut. Begitu juga seperti cara Baginda ﷺ melakukan lontaran *Jamarah al-'Aqabah* dalam keadaan menaiki tunggangan. Namun demikian diriwayatkan juga bahawa Ibn 'Umar, al-Zubayr dan Salim telah melakukannya dengan berjalan kaki.³⁵

Walaupun begitu, perkara-perkara seumpama ini bilangannya tidak banyak kerana ia hanya pengecualian daripada prinsip asal di mana majoriti hukum dalam urusan ibadat (*al-'aghlāb fī al-'ibādāt*) hendaklah diterima secara *tawqīfī*. Oleh kerana bilangannya yang tidak banyak, maka bukan merupakan satu halangan bagi umat Islam untuk mematuhi keseluruhannya secara literal dan *ta'abbudī* serta mengandaikan semuanya sebagai *tawqīfī*. Ini berlainan dengan ketetapan-ketetapan yang diputuskan oleh Nabi ﷺ dalam konteks *aḥkām al-'ādāt* yang bilangannya banyak. Sedangkan ada di antaranya yang lahir dari Nabi ﷺ hanya sebagai hasil pertimbangan Baginda ﷺ sendiri tentang sesuatu persoalan yang bersifat sementara.

³⁴ Yūsuf al-Qaradāwī (t.t.), *Al-Siyāsah al-Syar'īyah fī Daw' Nuṣūs al-Syarī'ah wa Maqāsidihā* Kaherah : Maktabah Wahbah, h. 122.

³⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (1372), *Tafsīr al-Qurṭubī*, c. 2, Kaherah : Dār al-Sya'b, h. 10.

3.3.2.2 *Al-Maṣlaḥah* dalam aspek emosi

Al-Maṣlaḥah dalam aspek ini ialah pencapaian sekurang-kurangnya tahap kestabilan dan kemantapan (*al-kifāyah* dan *al-kafā'ah*)³⁶ iaitu keadaan yang membolehkan seseorang individu itu secara umumnya mempunyai kekuatan emosi dan mental secukupnya berdasarkan kepada keperluan dan tuntutan jenis kerjaya yang dipilih dalam kehidupan ini. Ia kerana sudah tentu tahap kestabilan dan kekuatan emosi yang diperlukan oleh setiap orang itu berbeza menurut bidang kerjaya masing-masing. Misalnya tugas sebagai hakim yang diamanahkan untuk mengadili di antara pihak-pihak yang bertelagah dalam satu-satu kes. Dia dikehendaki mempunyai kelayakan (*al-kafā'ah* dan *al-kifāyah*) yang bukan hanya berasaskan kepada keilmuan, kepakaran dan pengalaman dalam bidang perundangan sahaja tetapi yang tidak kurang pentingnya ialah tahap kekuatan minda dan emosi yang secukupnya untuk membolehkannya melaksanakan undang-undang dan menegakkan keadilan serta kebenaran dengan hati yang berani tanpa rasa takut dan bimbang.³⁷

Aspek emosi dan jiwa ini diberi penekanan yang begitu penting oleh Syariah Islam melalui berbagai cara. Misalnya Allah S.W.T. berfirman:

... إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم

³⁶ Al-Bujayrimī (t.t.), *Op.cit.*, j. 1, h. 491; Al-Syirāzī (t.t.), *Op.cit.*, j. 2, h. 167; Ibn Qudāmah al-Maqdisī (1988), *Op.cit.*, j. 3, h. 361 & 378.

³⁷ Al-Syarbīnī (t.t.), *Op.cit.*, j. 4, h. 375.

Terjemahannya:

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi, dan sebagainya) kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu.

A-Qur'ān, al-Nisā'(4) : 29

Perkara yang sama juga disebut oleh Nabi ﷺ :

لا يَحِلُّ لِمَرءٍ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ مِنْ طَيِّبِ نَفْسٍ...

Terjemahannya :

*Tidak halal bagi seseorang itu mengambil daripada harta kepunyaan saudaranya kecuali yang diberikannya dengan hati yang gembira...*³⁸

Maka untuk memelihara perasaan seseorang itu supaya ia tidak terganggu, Syariah mensyaratkan supaya pengambilan hartanya atau pertukaran hak milik yang berlaku kepada sesuatu perkara hendaklah dilakukan dengan keadaan hati gembira yang sebenar (*ṭibb al-nafs*) di mana tidak ada perasaan tidak puas hati oleh mana-mana pihak ekoran daripada urusan pertukaran hak milik tersebut. Justeru apa yang menjadi ukuran sahnya atau tidak pertukaran hak milik sesuatu harta ialah keadaan hati gembira yang sebenar yang dirasakan oleh semua pihak yang terlibat. Ini kerana dengan ketiadaan *ṭibb al-nafs* yang sebenar, maka tidak sah walaupun ia disertai dengan lafaz-lafaz yang membayangkan keadaan itu seperti lafaz *hibah* dan sebagainya.³⁹

³⁸ Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Mūsā al-Bayhaqī (1994), *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Maktabah Dār al-Bāzz, j. 6, h. 96, Kitāb al-Iqrār, Bāb lā Yamliku Aḥadun bi al-Jinhāyati Syay'an, no. hadis : 11304; Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī (1996), *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥayn*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, h. 171, Kitāb al-'Ilm, no. hadis : 318.

³⁹ Muḥammad 'Alī al-Syawkānī (t.t.), *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi'* Bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr, Beirut : Dār al-Fikr, j. 1, h. 422.

Al-Qur'ān juga menjelaskan secara umumnya bahawa di antara kesan yang dapat diperolehi oleh seseorang itu apabila mengikuti jalan hidayah daripada Allah S.W.T. ialah memperolehi kestabilan emosi. Ini menunjukkan sekali lagi betapa Syariah Islam memberi perhatian yang amat penting terhadap aspek ini. Firman Allah S.W.T. :

فَمَنْ تَبِعْ هَدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Terjemahannya :

Maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, nescaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati

Al-Qur'ān, al-Baqarah (2) : 12

Ini menunjukkan bahawa hanya dengan mengikut Syariah Islam secara komprehensif sahaja manusia dapat menghindari dan selamat daripada tekanan serta gangguan emosi dalam kehidupan ini. Tidak kira sama ada dalam bentuk kebimbangan dan keresahan tentang perkara-perkara yang akan berlaku mahupun dalam bentuk tidak puas hati dan kecewa terhadap apa yang telah berlaku atau mungkin kedua-duanya sekali.

Dalam pengkajian penulisan para sarjana hukum Islam, aspek ini dibincangkan oleh mereka di bawah tajuk sistem perkahwinan (*ahkām al-munākahāt*) yang telah dihuraikan oleh Syariah dengan terperinci.

Berkeluarga merupakan tuntutan emosi manusia. Dengan erti kata lain tanpa berkeluarga ataupun berkeluarga tetapi kurang sempurna seperti ketiadaan zuriat, kebiasaannya menjadikan seseorang itu mengalami sesuatu bentuk ketidakstabilan

emosi. Ini kerana berkeluarga dengan sempurna itu adalah tuntutan fitrah manusia yang perlu disempurnakan. Sebagaimana firman Allah S.W.T. :

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها...

Terjemahannya :

Dan di antara tanda-tanda kekuasaannya ialah Dia menciptakan untuk mu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya

Al-Qur'an, al-Rûm (30) : 21

Dalam sebahagian besar penulisan sarjana hukum yang terdahulu, perbahasan dalam persoalan perkahwinan ini biasanya diletakkan di bawah kategori menjaga *maṣlahah al-nasl* atau *al-nasab*,⁴⁰ iaitu kebaikan dan kesejahteraan keturunan. Pada masa yang sama, ada juga di kalangan para sarjana hukum yang menggunakan istilah *al-'ird*,⁴¹ iaitu kehormatan atau maruah menggantikan istilah *al-nasl* atau *al-nasab*. Ini bererti mereka yang menggunakan istilah *al-nasl* iaitu keturunan sebagai salah satu aspek yang dipelihara oleh Syariah, bermakna memelihara keturunan seseorang itu daripada perkara-perkara yang boleh mencemarkan nama baik, maruah dan kehormatannya. Ini supaya dua istilah tersebut, iaitu *al-nasl* atau *al-nasab* dan *al-'ird* dapat direkonsiliasikan bersama.⁴²

⁴⁰ Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn al-Rāzī (1400), *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Riyād : Universiti Ibn Su'ūd, j. 5, h. 229; Al-Subkī (1404), *Op.cit.*, j. 3, h. 55; Al-Āmidī (1404), *Op.cit.*, j. 4, h. 288; Al-Syawkānī (1992), *Op.cit.*, j. 1, h. 367; Zakī al-Dīn Sya'bān (1960), *Op.cit.*, h. 383; Yūsuf al-'Ālim (1994), *Op.cit.*, h. 403.

⁴¹ Al-Syīrāzī (t.t.), *Al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 263; Abū al-Najā Musā b. Aḥmad b. Sālim al-Maqdisī al-Ḥanbalī (t.t.), *Zād al-Mustaḥṣan*, Mekah : Maktabah al-Nahḍah al-Ḥadīthah, h. 101; Ibn Muṣliḥ (t.t.), *Op.cit.*, j. 3, h. 416; Al-Syawkānī (t.t.), *Op.cit.*, j. 3, h. 343.

⁴² Yūsuf Aḥmad al-Badawī (t.t.), *Op.cit.*, h. 471.

Bagi pengkaji, istilah *al-'ird* iaitu maruah atau kehormatan lebih luas penggunaannya berbanding istilah *al-nasl* atau *al-nasab*. Ini kerana apa yang diberi perhatian oleh Syariah sebenarnya bukan sahaja kehormatan, maruah serta nama baik anak cucu dan keturunan seseorang itu tetapi juga kehormatan dan maruah dirinya sendiri. Persoalan maruah dan kehormatan ini merupakan perkara yang sensitif kepada kestabilan emosi seseorang itu, terutamanya jika yang mencemarkan maruah dan kehormatan diri seseorang itu dan juga keturunannya, serta boleh membawa 'aib kepada mereka, iaitu perkara yang berkaitan dengan hubungan seksual yang tidak sah (*al-furūj wa al-ibdā'*).

Oleh itu perbuatan yang boleh menghancurkan emosi seseorang itu yang disebabkan oleh perbuatan orang lain terhadapnya atau terhadap anak cacunya seperti perbuatan *zina* dan *qazf*, diletakkan oleh Syariah di bawah hukuman yang paling serius dalam Islam iaitu hukuman *hudūd*. Ini kerana memelihara nama baik seseorang itu daripada sebarang fitnah yang berkaitan dengan hubungan jenis yang tidak sah merupakan peringkat asas (*al-darūriyyāt*) dalam aspek emosi.

Sekalipun ada yang berpendapat bahawa yang dimaksudkan daripada memelihara *al-nasab* ialah memelihara keturunan daripada benih yang tidak sah yang membawa kepada rasa hilang tanggungjawab di dalam hati seseorang itu terhadap kanak-kanak yang disyaki bukan daripada benihnya,⁴³ namun bagi pengkaji pendapat ini tidak selari dengan hukum larangan liwat yang juga diletakkan di bawah kategori menjaga *al-nasab*.⁴⁴ Sedangkan perbuatan terkutuk ini tidak ada kaitan

⁴³ Al-Rāzī (1400), *Op.cit.*, h. 229.

⁴⁴ Al-Syawkānī (1992), *Op.cit.*, h. 367.

dengan tujuan menjaga nasab. Maka oleh itu yang dimaksudkan dengan menjaga *al-nasab* dan *al-nasl* ialah menjaga keturunan dan anak cucu dari sebarang perkara yang boleh mencemarkan maruah dan kehormatan (*al-'irḍ*) mereka, terutamanya daripada perkara-perkara yang berkaitan dengan hubungan jenis yang tidak sah. Ia kerana persoalan ini merupakan suatu perkara yang mengakibatkan ke'aiban yang sangat memalukan dan membawa kepada tekanan emosi dan perasaan yang sangat serius kepada seseorang sekiranya perkara ini berlaku kepada mereka atau sekurang-kurangnya mereka dituduh terlibat dengannya.

3.3.2.3 *Al-Maṣlahah* dalam aspek daya fikir

Al-Maṣlahah dalam aspek ini adalah tahap daya intelek yang diperlukan oleh setiap individu untuk membolehkannya menjalani tugas dan peranan masing-masing dalam kehidupan yang sempurna iaitu dengan cara berkesan dan memuaskan.

Tahap tersebut sebagaimana yang dimaklumi, dikenali juga sebagai tahap *al-kifāyah* dan *al-kafā'ah* kerana hanya dengan tercapai pada tahap itu sahaja dalam diri seseorang individu (aspek daya fikir disamping aspek-aspek lain) ia mampu melaksanakan tugas dan peranannya dalam kehidupan ini dengan cara berkesan dan memuaskan. Sebabnya, dengan tahap daya fikir membolehkan setiap individu itu mampu berlaku adil dalam melaksanakan tugas dan tanggungjawab yang dipikulnya walaupun tahap *al-kifāyah* dan *al-kafā'ah* yang diperlukan oleh setiap individu itu berbeza di antara satu sama lain berdasarkan kepada bentuk kerjaya yang diceburi.

Perkara ini banyak dibincangkan oleh para sarjana hukum Islam. Misalnya menurut al-Syarwānī, seseorang penjawat jawatan sebagai pengurus harta wakaf atau apa jua jawatan dikehendaki memiliki kelayakan keilmuan dan pengalaman yang secukupnya untuk membolehkan beliau melaksanakan tugas itu dengan cara yang profesional dan memuaskan.⁴⁵ Menurut beliau, tahap keilmuan dan pengalaman secukupnya yang disebut itu adalah salah satu aspek kelayakan yang juga disebut sebagai *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah* yang perlu dimiliki oleh setiap penjawat jawatan tersebut.⁴⁶

Inilah juga yang diberi penekanan oleh al-Imām al-Nawawī dalam konteks huraian tentang keharusan bagi seseorang itu memohon bantuan sama ada daripada hasil kutipan zakat atau derma orang ramai bagi kegunaan aktiviti pembangunan diri supaya dapat hidup dengan lebih sempurna. Menurut beliau kadar wang yang patut diberikan kepada pemohon itu adalah mengikut kerjaya dan profesion yang dipilih oleh setiap pemohon.⁴⁷ Ini kerana kos dan masa yang diperlukan untuk menjalani latihan yang diperlukan bagi mendapat keilmuan dan pengalaman secukupnya (*al-kifāyah*) adalah berlainan daripada satu profesion dan profesion yang lain. Oleh itu, hendaklah diberikan kepada setiap daripada mereka kadar yang secukupnya mengikut kerjaya yang dipilih oleh setiap penerima.

Aspek ini mempunyai tiga peringkat. Pertama; untuk menjaga kelangsungan dan *survivalnya* yang disebut sebagai peringkat *al-ḍarūriyyāt*. Contohnya dalam

⁴⁵ Ibn Ṣalāḥ (1407), *Op.cit.*, j. 1, h. 387.

⁴⁶ Al-Syarwānī (l.t.), *Op.cit.*, j. 6, h. 292.

⁴⁷ Muḥy al-Dīn b. Syaraf al-Nawawī (1996), *Al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab*, Beirūt : Dār al-fikr, j. 6, h. 181.

aspek daya fikir ialah seperti pengharaman dan larangan pengambilan bahan-bahan yang boleh merosakkan akal (*al-khamr*). Kedua; untuk pembangunannya yang disebut sebagai *al-hājiyyāt* iaitu peringkat minimum yang diperlukan untuk kemantapan dan kesempurnaan (*al-kifāyah* dan *al-kafā'ah*). Dengan pencapaian tahap ini seseorang itu mempunyai keupayaan untuk melaksanakan tanggungjawabnya dengan secara profesional. Dalam aspek daya fikir, peringkat ini boleh dicapai melalui proses pendidikan, pendedahan kepada berbagai pengalaman dan sebagainya. Ketiga; peringkat *al-tahsīniyyāt* iaitu peringkat yang bertujuan untuk meningkatkan lagi tahap keberkesanan daya fikir iaitu dengan mencapai tahap kecemerlangan di mana orang yang mencapainya dikira seorang sarjana di dalam bidangnya.

3.3.2.4 *Al-Maṣlahah* dalam aspek tubuh badan

Al-Maṣlahah dalam konteks ini secara umumnya ialah tahap keadaan fizikal yang diperlukan oleh seseorang itu untuk melaksanakan tanggungjawabnya dalam kehidupan ini dengan berkesan dan sempurna iaitu dengan cara yang disifatkan sebagai *ma'a al-kafā'ah*.⁴⁸ Tahap keadaan fizikal yang diperlukan itu sudah semestinya bergantung kepada jenis dan bentuk tanggungjawab dan pekerjaan yang dilakukan oleh setiap individu itu.

Di sana terdapat beberapa ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ yang dilihat oleh sarjana hukum Islam sebagai yang berteraskan kepada *al-maṣlahah* dalam aspek fizikal. Menurut mereka ia boleh menerima perubahan apabila perubahan keadaan

⁴⁸ 'Abd al-Ḥamīd al-Syarwānī (t.t.), *Hawāsyī al-Syarwānī*, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 6, h. 292.

berlaku dan mengkehendaki perubahan ketetapan tersebut. Misalnya, larangan Nabi ﷺ supaya tidak menggunakan minyak pada rambut dan menyisirnya (*al-tarajjul*) setiap hari. Menurut Ibn Taymiyyah, seperti mana yang dinukilkan oleh Ibn Muflih tidak menjadi kesalahan jika seseorang itu melakukan *al-tarajjul* dengan menggunakan apa-apa bahan sekalipun ia dilakukan setiap hari dengan sebarang cara yang didapatinya baik untuk dirinya berdasarkan keadaan dan iklim di tempatnya, sekalipun terdapat larangan daripada Nabi ﷺ. Ini kerana perbuatan tersebut menurut Ibn Muflih sebenarnya dilakukan hanya untuk memenuhi keperluan keadaan fizikalnya. Salah satu caranya ialah dengan cara menjaga kebersihan dan kekemasan rambutnya.⁴⁹

Ketetapan daripada Nabi ﷺ yang juga dilihat oleh para sarjana sebagai yang berteraskan kepada *al-maṣlahah* dalam konteks kesejahteraan fizikal ialah ketetapan yang dibuat supaya perkhidmatan berbekam diberikan dengan percuma. Ini berdasarkan sebuah hadis Nabi ﷺ :

كسب الحمام خبيث ومهر البغي خبيث وثلن الكلب خبيث

Terjemahannya :

*Pendapatan juru bekam adalah kotor, pendapatan pelacur adalah kotor dan juga hasil jual anjing adalah kotor*⁵⁰

Hadis di atas dan juga hadis-hadis lain yang berkaitan menunjukkan bahawa Nabi ﷺ melarang dan menegah perbuatan menerima upah semasa memberi

⁴⁹ Ibn Muflih al-Ḥanbalī (1400), *Op.cit.*, j. 1, h. 103; Ibn Muflih al-Maqdisī (1418), *Op.cit.*, j. 1, h. 98.

⁵⁰ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Rahmān al-Dārimī (1407), *Sunan al-Dārimī*, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, j. 2, h. 351, Kitāb al-Buyū‘, Bāb fi al-Nahyi ‘an Kasb al-Ḥajjām, no. hadis : 2621.

perkhidmatan berbekam.⁵¹ Baginda 薙 seterusnya menegaskan supaya perkhidmatan tersebut mestilah diberi dengan percuma oleh orang yang mempunyai kepakaran dalam bidang tersebut.

Menurut Ibn Qudāmah larangan tersebut tidak bersifat kekal selama-lamanya dan ia hanya khusus kepada situasi yang dirujuk kepadanya pada masa itu. Beliau berpendapat demikian berdasarkan kepada akibat larangan tersebut di mana ia jelas tidak selari dengan tuntutan *al-hājah* atau *al-hājiyyāt* dalam konteks menjaga dan menjamin kesejahteraan fizikal yang menghendaki supaya kaedah rawatan tersebut sentiasa mempunyai pengamal-pengamalnya. Ia kerana tanpa ada pulangan yang diperolehi oleh pengamalnya menjadikan kaedah rawatan ini tidak ada lagi orang yang berminat untuk memilihnya sebagai bidang kerjaya,⁵² sedangkan berbekam ini adalah salah satu kaedah rawatan yang paling berkesan yang pernah ditemui pada zaman Baginda 薙.

3.3.2.5 *Al-Maṣlahah* dalam aspek wang dan kehartaan

Walaupun aspek kewangan tidak termasuk dalam komponen yang membentuk diri seseorang individu seperti aspek-aspek aqidah (agama), fizikal, intelektual dan emosi, namun demikian aspek tersebut merupakan instrumen yang sangat penting dalam usaha pembangunan semua aspek-aspek yang lain supaya ia berada pada tahap yang dikenali sebagai *al-kifāyah* dan seterusnya *al-kafā'ah* iaitu tahap yang membolehkan seorang individu itu dapat berperanan dan dapat

⁵¹ Ibn Hājir al-'Asqalānī (1978), *Op.cit.*, j. 10, h. 29.

⁵² Ibn Qudāmah (1405), *Op.cit.*, j. 5, h. 315.

menjalankan tugasnya dalam kehidupan ini dengan cara yang berkesan dan memuaskan (*bi al-kafā'ah*).

Oleh itu, untuk membolehkan elemen kewangan dan harta ini memainkan peranannya sebagai alat pertukaran keperluan (*al-manfa'ah*) untuk mencapai tahap *al-kifāyah* dalam semua aspek yang di atas, maka aspek kewangan ini juga hendaklah berada di dalam keadaan yang membolehkannya berperanan dengan berkesan.

Seperti yang diketahui bahawa setiap manusia memerlukan sesuatu yang ada pada orang lain untuk mencapai tahap *al-kifāyah* dalam setiap aspek kehidupan. Pada masa yang sama ia juga mempunyai sesuatu yang diperlukan oleh orang lain untuk tujuan yang sama iaitu sama ada dalam bentuk barangan atau perkhidmatan. Oleh itu, untuk memenuhi keperluan-keperluan manusia yang datangnya dalam berbagai bentuk itu, maka wang dan harta yang dimiliki oleh seseorang itulah yang boleh menjadi alat pertukaran *al-manfa'ah* yang mudah dan berkesan di kalangan manusia untuk membolehkan mereka mencapai keadaan *al-kifāyah* dalam setiap aspek tersebut.

Maka untuk membolehkan wang dan juga harta berperanan sebagai alat pertukaran *al-manfa'ah* yang berkesan dan mudah, ia perlu menjadi sesuatu yang dapat beredar dengan lancar dan cepat (*sahlah al-tadāwul*) supaya ia dapat meliputi seluruh manusia (walaupun tidak dalam kadar yang sama) dan bukan pada golongan tertentu sahaja.⁵³ Semakin mudah dan cepat ia beredar dari satu tangan ke satu tangan, maka semakin luas golongan yang merasai peredaran wang itu dan semakin ramai golongan yang mendapat manfaat hasil daripada proses pertukarannya.

⁵³ Yūsuf al-'Ālim (1994), *Op.cit.*, h. 497.

Untuk tujuan tersebut, Syariah Islam telah membuat penetapan bahawa pra syarat utama untuk kesahihan mana-mana transaksi yang dibuat ialah rasa puas hati yang sebenar (*al-riḍā* dan *ṭibb al-nafs*) yang perlu dirasakan oleh semua pihak yang terlibat dalam mana-mana bentuk transaksi. Dengan hanya ada perasaan itu sahaja yang membolehkan aktiviti-aktiviti kewangan ini dikira sebagai sah dan sekaligus menjamin kelancaran dan kerencakannya. Ini kerana seseorang itu biasanya secara semula jadi akan teragak-agak untuk meneruskan sesuatu transaksi sekiranya ia menyangkakan dirinya akan menjadi pihak yang teraniaya dalam transaksi tersebut atau sekurang-kurangnya ia tidak akan mengulanginya jika urusan niaga yang mengecewakan dan tidak memuaskan hatinya itu sudahpun dipersetujui dan telah diberi komitmennya. Ini semua sudah tentu boleh menggagau kelancaran dan kelicinan peredaran wang dan harta di kalangan masyarakat.

Demi untuk mencapai *al-riḍā* dan *ṭibb al-nafs* yang merupakan asas untuk kelicinan dan kelancaran peredaran wang di kalangan masyarakat sekali gus merupakan pra syarat kepada kesahihan sesuatu transaksi, Syariah telah menetapkan beberapa pra syarat yang perlu ada pada sesuatu aktiviti kewangan. Pra syarat itu adalah seperti berikut :

Pertama: Keadilan.

Syarat ini merupakan syarat utama kepada kewujudan rasa *al-riḍā* dan *ṭibb al-nafs* pada diri orang yang terlibat dalam sesuatu transaksi. Ini kerana seseorang itu sudah tentu akan rasa kecewa dan rasa tidak puas hati sekiranya ia menyedari bahawa dirinya adalah pihak yang teraniaya dalam transaksi yang di persetujuinya.

Ketidakadilan yang boleh menjejaskan sesuatu transaksi ini boleh dibahagikan kepada dua bahagian :

- a. Ketidakadilan yang disedari oleh pihak yang dianiayai di peringkat awal lagi sebelum ia memberi persetujuannya. Namun ia meneruskan juga disebabkan oleh kerana keadaan terdesak yang dialaminya dan tidak ada pilihan lain. Selain itu ia juga sedar bahawa pihak yang kedua dalam transaksi itu sedang mengambil kesempatan di atas keadaannya yang terdesak itu.

Amalan seperti ini bukan sahaja sesuatu perbuatan yang dianggap memakan harta orang lain secara tidak sah (*bi al-bāṭil*) bahkan juga sudah tentu akan menjejaskan kelicinan peredaran wang di kalangan masyarakat. Misalnya, urusan memberi pinjaman secara riba. Walaupun penghutang sedar bahawa pemiutang tidak berlaku adil dengan mengambil kesempatan di atas keadaannya tetapi oleh kerana ia tidak ada pilihan lain untuk mengatasi masalahnya yang mendesak, maka ia terpaksa meneruskan juga dengan urusan niaga tersebut. Oleh itu, ia dilarang oleh Syarak,⁵⁴ kerana ia mengandungi unsur tidak puas hati (*'adam al-riḍā*).

- b. Ketidakadilan yang disedari oleh pihak yang teraniaya selepas perjanjian itu termeterai. Oleh itu, Syariah Islam memperkenalkan konsep *al-Khiyār* untuk mengatasi masalah ini. Jenis ketidakadilan ini akan dijelaskan lagi dalam syarat kedua kepada kesahihan transaksi.

⁵⁴ Ibn Taymiyyah (1988), *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Kaherah : Dār al-Rayyān, j. 4, h. 17.

Kedua: Kepastian dan Ketelusan (*'adam al-gharar*).

Di antara pra syarat yang ditetapkan oleh Syariah untuk menjamin kepuasan hati di kalangan pihak-pihak yang terlibat dengan sesuatu transaksi ialah kepastian dan ketiadaan unsur penyembunyian atau mengambil kesempatan di atas kejahilan (*al-gharar*). *Al-Gharar* ialah ketidakjelasan atau ketidakpastian yang ketara atau kejahilan yang di luar daripada ciri transaksi itu sendiri. Justeru, sekiranya ketidakpastian atau kejahilan itu merupakan sebahagian daripada transaksi itu sendiri maka transaksi tersebut tetap dianggap sah.

Di sana terdapat banyak transaksi yang sudah semestinya menyebabkan berlakunya ketidakpastian (*al-jahālah*) tentang sesuatu aspek dalam urusan itu terutamanya kadar bahan pertukaran (*al-iwāḍayn*).⁵⁵ Ia bukanlah kerana ketidaktelusan (*al-gharar*) daripada mana-mana pihak tetapi disebabkan oleh sifat transaksi itu sendiri. Maka transaksi seumpama itu tetap diharuskan oleh Syarak. Ia dianggap harus kerana biasanya kepuasan hati (*al-riḍā*) tidak akan terjejas kerana setiap pihak sedar bahawa ketidakpastian (*al-jahālah*) adalah suatu keadaan yang tidak dapat dielakkan dan boleh berlaku kepada sesiapa sahaja. Oleh itu ia tidak menjejaskan *al-riḍā* yang merupakan pra syarat kepada kesahihan sesuatu transaksi.

Ketidakjelasan seperti ini dapat dilihat dalam banyak transaksi yang dibenarkan oleh Syarak.⁵⁶ Misalnya urusan upahan atau penyewaan (*al-Ijārah*).⁵⁷

⁵⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1973), *I'lām al-Muwaqqi'in*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 2, h. 25.

⁵⁶ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bahādir b. 'Abd Allāh al-Zarkashī (1405), *Al-Manthūr fī al-Qawā'id*, c. 2, Kuwait : Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam, j. 1, h. 178.

⁵⁷ Ibn Qudāmah (t.t.), *Op.cit.*, j. 5, h. 438.

Kedua: Kepastian dan Ketelusan (*'adam al-gharar*).

Di antara pra syarat yang ditetapkan oleh Syariah untuk menjamin kepuasan hati di kalangan pihak-pihak yang terlibat dengan sesuatu transaksi ialah kepastian dan ketiadaan unsur penyembunyian atau mengambil kesempatan di atas kejahilan (*al-gharar*). *Al-Gharar* ialah ketidakjelasan atau ketidakpastian yang ketara atau kejahilan yang di luar daripada ciri transaksi itu sendiri. Justeru, sekiranya ketidakpastian atau kejahilan itu merupakan sebahagian daripada transaksi itu sendiri maka transaksi tersebut tetap dianggap sah.

Di sana terdapat banyak transaksi yang sudah semestinya menyebabkan berlakunya ketidakpastian (*al-jahālah*) tentang sesuatu aspek dalam urusan itu terutamanya kadar bahan pertukaran (*al-'iwaḍayn*).⁵⁵ Ia bukanlah kerana ketidaktelusan (*al-gharar*) daripada mana-mana pihak tetapi disebabkan oleh sifat transaksi itu sendiri. Maka transaksi seumpama itu tetap diharuskan oleh Syarak. Ia dianggap harus kerana biasanya kepuasan hati (*al-riḍā*) tidak akan terjejas kerana setiap pihak sedar bahawa ketidakpastian (*al-jahālah*) adalah suatu keadaan yang tidak dapat dielakkan dan boleh berlaku kepada sesiapa sahaja. Oleh itu ia tidak menjejaskan *al-riḍā* yang merupakan pra syarat kepada kesahihan sesuatu transaksi.

Ketidakjelasan seperti ini dapat dilihat dalam banyak transaksi yang dibenarkan oleh Syarak.⁵⁶ Misalnya urusan upahan atau penyewaan (*al-Ijārah*).⁵⁷

⁵⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1973), *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 2, h. 25.

⁵⁶ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bahādir b. 'Abd Allāh al-Zarkashī (1405), *Al-Manthūr fī al-Qawā'id*, c. 2, Kuwait : Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam, j. 1, h. 178.

⁵⁷ Ibn Qudāmah (t.t.), *Op.cit.*, j. 5, h. 438.

Sekalipun menurut kaedah asal ia tidak harus disebabkan oleh kerana terdapatnya elemen ketidakjelasan (*al-jahālah*) pada salah satu bahan pertukaran (*aḥad al-iwāḍayn*) iaitu manfaat yang bakal diperolehi oleh pembayar upah atau penyewa. Ia disebabkan oleh ketiadaan manfaat itu pada masa persetujuan itu dibuat semasa *majlis al-'aqd*. Namun demikian ia tetap harus di sisi Syarak. Misalnya mengupah seorang perempuan untuk menyusukan bayi. Ia harus menurut Syarak sekalipun tidak dapat dipastikan kadar susu yang bakal diminum oleh bayi kerana kadar susu tersebut tidak boleh dipastikan dengan tepat dalam *majlis al-'aqd*⁵⁸ sekalipun setelah dikenal pasti keadaan bayi, keadaan perempuan yang menyusukan dan juga tempoh masa yang disepakati.⁵⁹

Perkara yang sama juga boleh dilihat dalam urusan pajakan (*al-Salam*) iaitu sebagai jual beli ke atas sesuatu yang tidak dapat dipastikan dengan tepat yang disebabkan oleh ketiadaannya pada masa persetujuan itu dibuat di *majlis al-'aqd*.⁶⁰ Namun demikian ia tetap harus untuk memberi kemudahan kepada kedua-dua pihak yang terlibat. Bagi penjual, ia ingin mendapatkan wang segera untuk digunakan sebagai modal untuk mengusahakan dusunnya. Manakala bagi pembeli ingin mendapatkan harga yang lebih murah daripada harga biasa.⁶¹ Maka walaupun ketidakpastian dan ketidakjelasan ini wujud dalam transaksi di atas, namun demikian ia tetap dikira harus. Ini adalah disebabkan oleh keadilan yang diperolehi oleh kedua-dua pihak yang terlibat dan membawa kepada wujudnya kepuasan hati (*al-riḍā*). Selain itu, bentuk transaksi ini diperlukan untuk memudahkan lagi urusan kewangan

⁵⁸ Al-Nawawī (1996), *Op.cit.*, j. 9, h. 309.

⁵⁹ Ibn Qudāmah (t.t.), *Op.cit.*, j. 5, h. 497.

⁶⁰ Ibn Muflīḥ (1400), *Op.cit.*, j. 4, h. 189.

⁶¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1973), *Op.cit.*, j. 2, h. 20.

di kalangan masyarakat⁶² yang merupakan matlamat asas yang ingin dicapai oleh Syariah dalam konteks urusan kewangan dan muamalat.

Misalnya lagi, perjanjian pengurusan dusun atau ladang yang diadakan di antara pemilik dusun dan pengusaha (*al-Musāqāh*) dan juga perjanjian penanaman (*al-Muzāra'ah*) yang diadakan di antara pemilik tanah dan petani. Kedua-dua perjanjian ini mengandungi ketidakpastian (*al-jahālah*) dalam banyak perkara terutamanya pulangan yang bakal diperolehi oleh pengusaha atau petani sebagai bayaran kepada usaha dan tenaga yang dicurahkan. Sedangkan menurut kaedah asal, mana-mana transaksi yang melibatkan usaha dan tenaga yang dicurahkan untuk orang lain mestilah ditetapkan kadar bayarannya dengan jelas semasa perjanjian itu diadakan kerana ia dikira sebagai urusan pengupahan (*al-Ijārah*). Ini kerana Nabi ﷺ pernah melarang menggunakan tenaga orang lain kecuali setelah menentukan kadar bayaran upah yang dipersetujui.⁶³

Oleh itu, sebahagian sarjana hukum Islam seperti al-Imām Abū Ḥanīfah berpendapat bahawa kedua-dua bentuk transaksi tersebut tidak sah kerana sebab-sebab yang disebutkan di atas⁶⁴ sedangkan pada hakikat sebenarnya kedua-dua transaksi ini tidak dikira sebagai urusan pengupahan (*al-Ijārah*) yang merupakan sebahagian daripada urusan penukaran (*al-mu'āwadhāt*). Sebaliknya ia lebih kepada urusan persyarikatan (*al-Musyārahah*) di mana setiap pihak menyumbangkan bahagian masing-masing. Dalam kes di atas, pemodal menyumbangkan tanah atau

⁶² Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bakr ibn Nujaym (t.t.), *Al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 6, h. 169.

⁶³ Al-Syātibī (1975), *Op.cit.*, j. 1, h. 302; Ibn al-Qayyim (1973), *Op.cit.*, j. 2, h. 4.

⁶⁴ Ibn Taymiyyah (1988), *Op.cit.*, j. 4, h. 55.

dusun manakala pengusaha menyumbangkan tenaga dan kepakarannya. Hasil pulangan daripada usaha tersebut kemudiannya dibahagikan menurut apa yang telah dipersetujui bersama. Sekiranya usaha itu tidak menghasilkan apa-apa, maka kedua-dua pihak juga tidak mendapat apa-apa. Namun sekiranya dengan menggunakan konsep pensyarikatan (*al-Musyārakah*) dalam kes di atas, ia lebih menjamin keadilan dan kepuasan hati bagi kedua-dua pihak. Ia lebih baik berbanding menggunakan konsep pengupahan (*al-Ijārah*) yang mana tuan tanah atau tuan dusun dikehendaki membayar upah kepada yang bekerja seperti yang dipersetujui walaupun hasilnya ditakdirkan tidak menjadi.⁶⁵

Oleh itu, hukum asal bagi transaksi-transaksi seperti di atas adalah pada kesahannya dan bukan pada hukum *rukḥṣah*. Ia tetap dikira sah walaupun tidak di dalam keadaan terdesak (*al-ḍarūrah*).⁶⁶

Al-Gharar pula sebagaimana yang dilarang oleh Syarak juga membawa erti keadaan di mana kedua-dua pihak yang terlibat dalam sesuatu urusan kewangan itu memperjudikan nasib masing-masing ke tahap yang boleh membawa kepada keadaan sangat tidak puas hati oleh salah seorang daripada mereka (*al-gharar al-kathīr*). Keadaan ini sekali gus boleh membawa kepada kebencian dan permusuhan. Misalnya urusan jual beli yang dilakukan ke atas sesuatu barangan yang belum dipastikan oleh kedua-dua pihak seperti menjual kuda yang terlepas. Biasanya si pembeli akan membelinya dengan harga yang jauh lebih murah daripada harga asal dan pada masa yang sama pemiliknya setuju dengan harga tersebut kerana ia tidak

⁶⁵ *Ibid.*, h. 60.

⁶⁶ Al-Syātibī (1970), *Op.cit.*, j. 1, h. 303.

pasti kuda itu akan pulang atau tidak. Maka sekiranya kuda itu pulang semula, pemilik akan merasai bahawa ia teraniaya kerana kudanya dijual dengan harga yang sangat murah. Tetapi jika sebaliknya, maka si pembeli pula akan merasai ia teraniaya kerana ia membayar untuk sesuatu yang tidak ada pulangnya. Oleh itu, ia termasuk dalam kategori perjudian.⁶⁷

Ini berbeza sekali dengan urusan *al-Muḍārabah*, *al-Musāqāh* dan sebagainya. Walaupun mengandungi elemen ketidakpastian dan kemungkinan kerugian, namun kerugian itu ditanggung oleh kedua-dua pihak iaitu pengusaha dan pemodal. Caranya ialah pengusaha menanggung kerugian tenaganya yang dicurahi tanpa mendatangkan pulangan manakala pemodal menanggung kerugian kerana wangnya tidak dapat pulangan daripada pelaburan tersebut. Oleh itu, rasa tidak puas hati tidak timbul dalam muamalat-muamalat di atas.

Selain itu juga, *al-Muḍārabah* dan sebagainya melibatkan sesuatu usaha yang telah dicurahkan untuk mendapatkan sesuatu hasil. Ia berlainan dengan perjudian yang hanya bergantung kepada nasib semata-mata dan merupakan suatu amalan yang mempunyai kesan yang sangat negatif kepada perkembangan dan pembangunan ekonomi.

Oleh itu, ketidakpastian dan ketidakjelasan (*al-jahālāh*) tidak semestinya menjadi penghalang kepada kesahihan sesuatu transaksi selagi ia tidak ketara⁶⁸ atau ia merupakan sebahagian daripada sifat transaksi itu sendiri. Ini kerana apabila

⁶⁷ *Ibid.*, h. 16-17.

⁶⁸ Yang menentukan tahap ketidakpastian itu sama ada dikategorikan sebagai yang ketara (*al-gharar al-kathīr*) atau yang tidak ketara (*al-gharar al-yaṣīr*) ialah 'urf semasa dan setempat.

ketidakjelasan (*al-jahālah*) itu merupakan sebahagian daripada sifat transaksi, maka ini bererti boleh berlaku kepada sesiapa sahaja yang terlibat dengan transaksi seperti ini. Justeru, *al-jahālah* seperti ini tidak akan menimbulkan rasa tidak puas hati oleh mana-mana pihak yang mana ia merupakan penghalang kepada kesahihan sesuatu muamalah.

Dalam konteks ini, kita dapati banyak ketetapan yang sekalipun dibuat oleh Nabi ﷺ, namun demikian ia dilihat oleh para sarjana hukum Islam sebagai ketetapan yang berteraskan kepada *al-maṣlaḥah al-Syar'īyyah*, iaitu untuk menjamin transaksi-transaksi yang dibuat disertai dengan rasa puas hati (*al-riḍā*) oleh semua pihak yang terlibat. Selain menjadikan urusan kewangan itu sah, ia juga menjamin kerancakan aktiviti-aktiviti ekonomi dan kewangan (*suhūlat al-tadāwul*).

Contoh yang pertama, tempoh masa tiga hari yang ditetapkan oleh Nabi ﷺ kepada orang yang membeli sesuatu untuk berfikir dan membuat keputusan sama ada untuk meneruskan urus niaga itu atau membatalkannya (*khiyār al-ghubn*). Ini berdasarkan kepada berbagai-bagai hadis. Misalnya yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahawa Ḥabbān bin Munqidh adalah seorang yang lemah. Maka Nabi ﷺ menetapkan baginya dalam apa jua urusan jual beli tempoh masa tiga hari untuk beliau berfikir.⁶⁹

⁶⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysabūrī (1990), *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 2, h. 26, Kitāb al-Buyū', no. hadis : 2201; Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Umar al-Dār Qutnī (1966), *Sunan al-Dār Qutnī*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, j. 3, h. 54, Kitāb al-Buyū', no. hadis : 217.

Oleh itu, berdasarkan kepada hadis di atas dan hadis-hadis seumpamanya, Sayyidinā 'Umar R.A., al-Imām Abū Ḥanīfah, al-Syāfi'ī dan Zufar berpendapat bahawa akad jual beli itu tidak sah jika tempoh masa yang ditetapkan untuk tujuan tersebut melebihi tiga hari. Manakala menurut al-Imām Abū Yūsuf, Muḥammad, Ibn al-Mundhir, Ibn Abī Laylā, Abū Thawr dan al-Imām Mālik berpendapat bahawa tidak menjadi kesalahan menetapkan tempoh masa tersebut sama ada lebih atau kurang daripada tiga hari berdasarkan keperluan setiap urusan jual beli yang dilakukan. Contohnya, tempoh masa yang diperlukan dalam urusan jual beli harta tetap tidak sama dengan urusan jual beli binatang ternakan dan begitulah seterusnya. Ini kerana naṣṣ yang menyebut tentang tiga hari sebagai tempoh masa untuk berfikir adalah bermatlamat dan bertujuan untuk mengelakkan daripada berlakunya penipuan dan ketidaktelusan (*al-ghabn*) daripada mana-mana pihak dengan memberi masa yang secukupnya untuk meneliti dan mengkaji. Oleh itu, masa yang diperlukan untuk tujuan tersebut tidak boleh dihadkan dengan tiga hari sahaja.⁷⁰

Contoh yang kedua, larangan Nabi ﷺ supaya tidak menyewakan haiwan jantan untuk tujuan persenggamaan (*ḍirāb*). Tetapi hanya boleh meminjamkan kepada orang yang memerlukannya. Ini berdasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahawa Nabi ﷺ melarang daripada berbuat demikian.⁷¹

⁷⁰ 'Alā' al-Dīn al-Kasānī (1982), *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, c. 2, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, j. 5, h. 174; Ibn Qudāmah (1405), *Op.cit.*, j. 4, h. 18; Ibn Ḥajr al-'Asqalānī (1978), *Op.cit.*, j. 9, h. 179; Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Barr al-Namīrī (1387), *Al-Tamhīd*, Ribat : Kementerian Wakaf, j. 14, h. 10, Kitāb al-Ijārah, Bāb 'Asb al-Faḥl, no. hadis : 2284.

⁷¹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il al-Bukhārī al-Ja'fī (1978), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kaherah : Maktabah al-Qāherah, j. 10, h. 28.

Oleh yang demikian, berdasarkan kepada hadis ini Ibn Hajar al-'Asqalānī dan al-Syarbīnī berpendapat bahawa tidak harus dan haram menyewa haiwan jantan atau menjual cecair benihnya. Ini kerana menurut mereka cecair benihnya itu adalah sesuatu yang tidak boleh berlaku penyerahan ke atasnya disebabkan oleh kadarnya yang tidak boleh diketahui untuk menilai harganya.⁷² Inilah pendapat yang lebih sahih (*al-aṣaḥ*) dalam mazhab al-Syāfi'ī dan juga pendapat Abū Ḥanīfah. Walaupun demikian, terdapat juga sarjana hukum yang mengharuskannya. Di antaranya seperti al-Imām Mālik, Ibn 'Aqīl dan juga Ibn al-Khaṭṭāb. Menurut mereka, transaksi ini harus kerana ia diadakan ke atas manfaat yang diperoleh daripada haiwan jantan itu. Maka dalam konteks ini, ia sama dengan transaksi yang diadakan ke atas manfaat yang diperoleh daripada seorang wanita yang diupah untuk menyusukan bayi dan seperti telaga yang disewa untuk mendapatkan air. Justeru, kerana semuanya ini boleh dipinjam maka ia juga boleh disewa.

Menurut al-Ṣan'ānī pendapat ini diterima oleh ramai sarjana hukum Islam dengan syarat tempoh masanya hendaklah ditetapkan dengan jelas. Ini kerana tuntutan keperluan menghendaki ia diharuskan.⁷³

Ini menunjukkan bahawa mereka yang berpendapat harus menyewakan haiwan jantan untuk tujuan tersebut (sekalipun terdapat larangan yang jelas daripada Nabi ﷺ) sebenarnya melihat larangan itu sebagai ketetapan yang bersandarkan kepada suatu matlamat yang ditetapkan oleh Syariah. Oleh itu, apabila mereka

⁷² Ibn Hajar al-'Asqalānī (1978), *Op.cit.*, j. 10, h. 28; Al-Syarbīnī (l.t.), *Op.cit.*, j. 2, h.30; Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī (1417), *Al-Wasīṭ*, Kaherah : Dār al-Salām, j. 4, h. 158.

⁷³ Al-Ṣan'ānī (1379), *Op.cit.*, j.3, h.14.

mendapati larangan tersebut tidak lagi mencapai matlamat yang dikehendakki oleh Nabi ﷺ, maka mereka berpendapat bahawa ketetapan tersebut tidak perlu diterima pakai secara literal dan secara *ta'abbudī* sebaliknya diterima secara *maṣlaḥī* iaitu mengambil kira *al-maṣlaḥah al-syar'īyyah* yang menjadi dasar kepadanya. Dalam kes ini, matlamatnya ialah untuk menggalakkan individu-individu dalam masyarakat supaya melibatkan diri dalam kegiatan pertukaran keperluan (*al-manfa'ah*) secara aktif. Caranya ialah dengan membersihkan kegiatan tersebut daripada sebarang perkara yang boleh menimbulkan rasa tidak puas hati disebabkan oleh tiada pulangan sama sekali hasil dari usaha itu, pulangannya yang didapati tidak mencukupi atau tidak setimpal.

Contoh yang ketiga ialah larangan Nabi ﷺ supaya tidak menjual sesuatu hasil tanaman semasa ia masih di pokok sebelum ia masak dengan sempurna. Ini berdasarkan kepada hadis :

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع

Terjemahannya :

*Dari 'Abd Allāh b. 'Umar R.A. bahawa Nabi ﷺ melarang menjual hasil-hasil tanaman selagi mana ia belum masak dengan sempurna, iaitu larangan bagi penjual dan juga pembeli*⁷⁴

Berdasarkan kepada larangan Nabi ﷺ di atas, terdapat sebahagian para sarjana hukum Islam seperti Ibn Abī Laylā dan al-Thawrī yang berpendapat bahawa tidak harus sama sekali menjual sesuatu hasil tanaman semasa ia masih di pokok sebelum

⁷⁴ Muḥammad Fu'ād 'Abd-Bāqī (1996), *Al-Lu'lu' wa al-Marjān, fī mā Ittafaqā 'alayhi al-Syaykhān*, Riyāḍ : Dār al-Salām, h. 518, Kitāb al-Buyū', Bāb al-Nahyi 'An al-Thimār Qabla Buduwwi Ṣalāḥihā, no. hadis : 982.

masak dengan sempurna tanpa melihat kepada apa-apa sebab di sebaliknya.⁷⁵ Selain itu terdapat juga sarjana hukum seperti al-Māziri yang berpendapat bahawa ia tidak harus sepertimana yang dilarang oleh Nabi ﷺ tetapi larangan itu menurut beliau adalah disebabkan oleh kerana wujudnya keadaan tidak menentu (*al-gharar*). Keadaan tidak menentu itu sebagai *al-'illah* kepada larangan tersebut. Hal ini boleh difahami daripada penjelasan Nabi ﷺ sendiri.⁷⁶ Baginda ﷺ bersabda:

أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فَبِمَ يَأْكُلُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ

Terjemahannya:

*Sekiranya ditakdirkan Allah S.W.T. hasilnya tidak baik, maka berdasarkan kepada apakah seseorang (penjual) mengambil harta saudaranya (pembeli)*⁷⁷

Walaupun bagaimanapun terdapat juga sarjana hukum Islam seperti al-Imām Abū Ḥanīfah dan murid-murid kanannya yang berpendapat bahawa tidak menjadi kesalahan sama sekali menjual sesuatu hasil tanaman itu semasa masih di pokok sebelum ia masak dengan sempurna⁷⁸ kecuali jika mereka berbuat demikian kerana hendak mengelakkan daripada membayar zakat.⁷⁹ Ini kerana bagi mereka larangan ini sebenarnya berdasarkan kepada matlamat yang ditetapkan oleh Syariah dalam konteks ini. Tujuannya untuk mengelakkan daripada timbulnya rasa tidak puas hati di pihak pembeli sekiranya didapati hasilnya tidak baik seperti yang diharapkan apabila sampai masa tuaian kelak. Justeru, keadaan ini akan membawa kepada

⁷⁵ Ibn 'Abd al-Barr (1387), *Op.cit.*, j. 13, h. 137; Ibn Ḥajr al-'Asqalānī (1978), *Op.cit.*, j. 9, h. 260.

⁷⁶ Al-Zurqānī (1411), *Op.cit.*, j. 3, h. 397.

⁷⁷ Al-Bukhārī (1978), *Op.cit.*, j. 9, h. 266. Kitāb al-Buyū', Bāb Idhā Bā'a al-Thimār Qabla 'An Yabdū Ṣalāḥuhā Thumma Aṣābathū 'Āhah, No. Hadis. 2198.

⁷⁸ Ibn 'Abd al-Barr (1387), *Op.cit.*, j. 13, h. 137.

⁷⁹ Muḥammad b. Aḥmad al-Syāsyī al-Qaffāl (1400), *Ḥilyat al-'Ulamā'*, Beirut : Muassasat al-Risālah, j. 3, h. 66.

perselisihan dan permusuhan. Ini kerana biasanya sesuatu hasil tanaman itu sebelum ia didapati benar-benar masak dan baik, ia boleh terdedah kepada berbagai-bagai ancaman perosak. Maka sekiranya diadakan perjanjian jual beli pada masa itu dan ditakdirkan hasilnya tidak baik, maka ini merupakan satu ketidakadilan dan penganiayaan terhadap pembeli kerana ia telah membayar berdasarkan kepada nilainya dalam keadaan yang sempurna.⁸⁰

Oleh itu untuk mengelakkan kesan tersebut, ramai sarjana hukum Islam seperti al-Imām Mālik, Awzā'ī, al-Layth, al-Imām al-Syāfi'ī dan lain-lain lagi mengharuskannya tetapi dengan syarat bahawa ia hendaklah dipetik dahulu sebelum dijual.⁸¹

3.3.3 Ciri-ciri *al-Manāṭ* Dalam *al-Qiyās al-Ma'nawī* Dalam Konteks Masyarakat Dan Negara (*Maṣlaḥah Jamā'at al-Muslimīn*)

Al-Maṣlaḥah dalam konteks masyarakat dan negara boleh disimpulkan sebagai kesejahteraan serta kemakmuran negara dan masyarakat (*balḍatun ṭayyibatun*). Ia sebagaimana yang dicerminkan oleh keupayaan masyarakat itu menyediakan suasana dan keadaan yang kondusif dan sesuai bagi setiap individu untuk berperanan dengan sempurna sebagai hamba dan khalifah Allah S.W.T. berdasarkan kepada keadaan dan tuntutan semasa.

⁸⁰ Abū al-Faṭḥ Taqī al-Dīn ibn Daqīq al-ʿĪd (t.t.), *Iḥkām al-Aḥkām Syarḥ 'Umdat al-Aḥkām*, Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, j. 3, h. 127.

⁸¹ Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sālim b. Dūbān (1405), *Manār al-Sabīl*, c. 2, Riyāḍ : Maktabah al-Ma'ārif, j. 1, h. 318; Al-Syīrāzī (1403), *Op.cit.*, j. 1, h. 93.

Dalam konteks masyarakat dan negara, inilah yang dimaksudkan dengan tahap *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah* yang merupakan *al-maṣlaḥah* yang menjadi *al-manāf* kepada hukum-hukum. Dengan erti kata lain *al-maṣlaḥah* yang menjadi *al-manāf* dalam konteks ini ialah sesuatu yang dilihat berdasarkan kepada seluruh masyarakat dan bukannya kepada seseorang individu sahaja.⁸²

Definisi *al-maṣlaḥah* dalam konteks tersebut, seperti mana yang dijelaskan di atas telah dirumuskan juga berdasarkan kepada huraian para sarjana hukum tentang perkara-perkara yang perlu disempurnakan oleh seseorang pemerintah sebagai tanggungjawabnya terhadap rakyat jelata yang disebut sebagai *maṣāliḥ al-muslimīn*. Misalnya seperti menentukan apakah kawasan yang boleh diberi konsesi kepada pihak-pihak yang layak untuk dibangunkannya dan sebaliknya.⁸³ Seterusnya menyediakan peruntukan yang secukupnya untuk sara hidup petugas-petugas awam dan anggota keluarga mereka seperti para hakim, guru, imam, anggota-anggota tentera yang bertugas di sempadan dan sebagainya supaya mereka dapat memberi tumpuan sepenuhnya kepada tanggungjawab yang diamanahkan. Selain itu juga menyediakan peruntukan untuk membayar hutang bagi pihak mereka yang benar-benar tidak mampu membayar hutang, membayar ganti rugi bagi pihak mereka yang melakukan sesuatu kerosakan terhadap orang lain dan tidak mampu membayarnya, membantu mereka yang tidak mampu berkahwin dan lain-lain lagi.⁸⁴ Kesemua langkah-langkah tersebut adalah menjurus ke arah matlamat yang sama iaitu untuk

⁸² Muḥammad b. Yūsuf b. Abī al-Qāsim al-'Abdarī (1398), *Al-Tājj wa al-Iklīl*, c. 2, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 3, h. 365.

⁸³ Ibn Qudāmah (1405) *Op.cit.*, j. 5, h. 333.

⁸⁴ Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid al-Siwāsī (l.t.), *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, c. 2, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 6, h. 67; Aḥmad b. Ghunaym b. Sālim al-Nafrāwī al-Mālikī (1415), *Al-Fawākih al-Dawānī*, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 1, h. 400.

Dalam konteks masyarakat dan negara, inilah yang dimaksudkan dengan tahap *al-kifāyah* atau *al-kafā'ah* yang merupakan *al-maṣlahah* yang menjadi *al-manāṭ* kepada hukum-hukum. Dengan erti kata lain *al-maṣlahah* yang menjadi *al-manāṭ* dalam konteks ini ialah sesuatu yang dilihat berdasarkan kepada seluruh masyarakat dan bukannya kepada seseorang individu sahaja.⁸²

Definisi *al-maṣlahah* dalam konteks tersebut, seperti mana yang dijelaskan di atas telah dirumuskan juga berdasarkan kepada huraian para sarjana hukum tentang perkara-perkara yang perlu disempurnakan oleh seseorang pemerintah sebagai tanggungjawabnya terhadap rakyat jelata yang disebut sebagai *maṣāliḥ al-muslimīn*. Misalnya seperti menentukan apakah kawasan yang boleh diberi konsesi kepada pihak-pihak yang layak untuk dibangunkannya dan sebaliknya.⁸³ Seterusnya menyediakan peruntukan yang secukupnya untuk sara hidup petugas-petugas awam dan anggota keluarga mereka seperti para hakim, guru, imam, anggota-anggota tentera yang bertugas di sempadan dan sebagainya supaya mereka dapat memberi tumpuan sepenuhnya kepada tanggungjawab yang diamanahkan. Selain itu juga menyediakan peruntukan untuk membayar hutang bagi pihak mereka yang benar-benar tidak mampu membayar hutang, membayar ganti rugi bagi pihak mereka yang melakukan sesuatu kerosakan terhadap orang lain dan tidak mampu membayarnya, membantu mereka yang tidak mampu berkahwin dan lain-lain lagi.⁸⁴ Kesemua langkah-langkah tersebut adalah menjurus ke arah matlamat yang sama iaitu untuk

⁸² Muḥammad b. Yūsuf b. Abī al-Qāsim al-'Abdarī (1398), *Al-Tājī wa al-Iklīl*, c. 2, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 3, h. 365.

⁸³ Ibn Qudāmah (1405) *Op. cit.*, j. 5, h. 333.

⁸⁴ Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid al-Siwāsī (t.t.), *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, c. 2, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 6, h. 67; Aḥmad b. Ghunaym b. Sālim al-Nafrāwī al-Mālikī (1415), *Al-Fawākih al-Dawānī*, Beirūt : Dār al-Fikr, j. 1, h. 400.

tujuan menyediakan keadaan dan suasana yang kondusif dan sesuai bagi anggota masyarakat dan rakyat negara secara keseluruhannya seterusnya dapat berperanan dengan sempurna sebagai hamba Allah S.W.T. dan khalifahNya di bumi mengikut tuntutan semasa dan setempat.

Dasar-dasar dan langkah-langkah yang perlu dilaksanakan oleh pemerintah berdasarkan kepada *al-maṣṭalah al-Syar'iyah* seperti di atas itu, disebut oleh para sarjana hukum Islam sebagai *al-Siyāsah al-Syar'iyah*.⁸⁵

Dalam konteks ini, banyak ketetapan yang telah dibuat oleh Nabi ﷺ, dilihat oleh para sarjana hukum Islam sebagai *al-Siyāsah al-Syar'iyah*⁸⁶ sebagaimana yang telah dibuat oleh Baginda ﷺ berdasarkan kepada *al-maṣṭalah* dalam konteks masyarakat dan negara. Menurut mereka tidak menjadi kesalahan dasar-dasar yang telah diperkenalkan oleh Nabi ﷺ itu untuk dipinda atau ditukar sekiranya ia tidak lagi dapat mencapai dan merealisasikan *al-maṣṭalah* yang dikehendaki oleh Nabi ﷺ semasa Baginda ﷺ menetapkannya.

Contoh yang pertama, kadar yang perlu dipungut daripada setiap orang bukan Islam yang menetap di negara Islam sebagai *al-jizyah*. Berdasarkan kepada hadis berikut Nabi ﷺ telah menetapkan kadar satu dinar atau sehelai pakaian yang bernilai satu dinar :

⁸⁵ Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddadī al-Barakatī (1986), *Qawā'id al-Fiqh*, Karachi : Al-Ṣadaf, h. 70.

⁸⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1998), *Al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Daw' Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣiduhā*, Kaherah : Maktabah Wahbah, h. 35.

عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل
 حالم يعني محتلماً ديناراً أو عدله من المعافر ثياب يكون ظاهراً

Terjemahannya:

Dari Mu'ādh bahawa apabila Nabi ﷺ mengutus beliau ke Yaman, Baginda ﷺ memerintahkannya supaya memungut daripada setiap orang dewasa sebanyak satu dinar atau pakaian yang sama nilainya⁸⁷

Walaupun ketetapan di atas jelas datangnya daripada Nabi ﷺ, namun demikian terdapat ramai para sarjana hukum Islam seperti al-Imām Abū Ḥanīfah berpendapat bahawa yang perlu dipungut sebagai *al-jizyah* ialah empat puluh lapan dirham ke atas orang kaya, dua puluh empat dirham ke atas orang pertengahan dan dua belas dirham ke atas orang fakir yang mempunyai pendapatan. Demikianlah antara cara yang telah diamalkan oleh 'Umar R.A. Pernah diriwayatkan bahawa beliau juga telah menerima daripada penganut-penganut Kristian Bani Taghlib dengan kadar yang sama sebagaimana yang diterima daripada orang Islam sebagai zakat. Menurut al-Imām Mālik, nilai yang perlu dipungut ialah empat puluh dirham atau empat dinar ke atas orang kaya dan sepuluh dirham atau satu dinar ke atas orang fakir.⁸⁸

Menurut sarjana hukum, ia disebabkan oleh hakikat bahawa soal *al-jizyah* ini adalah sesuatu yang diputuskan oleh Nabi ﷺ berdasarkan kepada ijtihad Baginda ﷺ sebagai ketua negara. Maka oleh yang demikian, ia tidak mempunyai kadar yang tetap tetapi boleh berubah dari semasa ke semasa menurut apa yang dilihat perlu oleh

⁸⁷ Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Asy'ath al-Sajistānī al-Uzdī (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 101, Bāb fī Zakāt al-Sā'imah, no. hadis : 1576.

⁸⁸ Ibn Muḥliḥ (1400), *Op.cit.*, j. 3, h. 411; Al-Kasānī (1982), *Op.cit.*, j. 7, h. 112.

pemerintah untuk memenuhi tuntutan-tuntutan *maṣāliḥ al-muslimīn*⁸⁹ berdasarkan kepada tahap keperluan negara Islam terhadap wang pada masa itu dan juga tahap keupayaan pembayar sendiri.

Contoh yang kedua, golongan yang bertanggungjawab membayar wang tebusan darah (*al-diyah*) dalam kes pembunuhan secara tidak sengaja (*al-qatl al-khaṭaʿ*).

Berdasarkan kepada ketetapan yang dibuat Nabi ﷺ sendiri, golongan yang bertanggungjawab membayar wang tebusan darah (*al-diyah*) dalam kes pembunuhan secara tidak sengaja ialah saudara mara pembunuh sebelah bapa (*al-ʿāqilah*). Ini berdasarkan kepada hadis berikut :

عن المغيرة بن شعبة قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة

Terjemahannya:

*Daripada al-Mughīrah b. Syuʿbah, beliau berkata : Rasulullah ﷺ telah menetapkan bahawa wang tebusan itu hendaklah ditanggung oleh saudara mara pembunuh sebelah bapa (al-ʿāqilah)*⁹⁰

Oleh itu, berdasarkan hadis di atas dan hadis-hadis seumpamanya, al-Imām Mālik, al-Syāfiʿī dan juga Aḥmad berpendapat bahawa tanggungjawab itu hendaklah dipikul oleh *al-ʿāqilah* sahaja.⁹¹ Ini kerana bagi mereka ketetapan ini adalah bersifat

⁸⁹ Ibn Qudāmah (1405), *Op. cit.*, j. 9, h. 267-268; Al-Ṣanʿānī (1379), *Op. cit.*, j. 4, h. 67; Al-Syarbīnī (t.t.), *Op. cit.*, j. 4, h. 248.

⁹⁰ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, (t.t.), *Sunan Ibn Mājah*, Beirut : Dār al-Fikr, j. 2, h. 879, Bāb al-Diyah ʿAlā al-ʿĀqilah Fa ʿIn Lam Takun ʿĀqilah Fa fī Bayt al-Māl, no. ḥadīs : 2633.

⁹¹ Ibn Qudāmah (1405), *Op. cit.*, j. 8, h. 307.

mulzim dā'im atau *ta'abbudī*. Oleh itu, menurut al-Imām al-Subkī, ia tanggungjawab *al-'āqilah* sekalipun yang membunuh dengan tidak sengaja itu adalah orang yang paling kaya di zamannya.⁹²

Manakala al-Imām Abū Ḥanīfah dan pengikut mazhabnya berpendapat bahawa ketetapan Nabi ﷺ itu adalah mempunyai kaitan dengan keadaan pada zaman Baginda ﷺ sahaja. Ini kerana bagi mereka, ketetapan itu yang berasaskan hakikat yang menjadi teras kepada semangat tolong menolong, bantu membantu dan kuat memperkuatkan (*al-tanāṣur*) di kalangan masyarakat pada zaman Nabi ﷺ ialah hubungan kekeluargaan. Oleh kerana kebiasaannya insiden membunuh secara tidak sengaja ini, menurut al-Sarakhsī berlakunya adalah disebabkan oleh sikap kecuaiian dan kurang rasa tanggungjawab yang disebabkan oleh rasa kuat yang berpunca daripada sokongan keluarganya, maka oleh itu keluarganya yang diandaikan sebagai punca sikap kecuaiian itu perlu bertanggungjawab membayar wang tebusan darah si mati. Tujuannya untuk memberi peringatan bahawa mereka perlu sentiasa memantau tingkah laku setiap anggota keluarganya kerana mereka semua akan bertanggungjawab terhadap tingkah lakunya⁹³

Sehubungan dengan itu, pada zaman pemerintahan 'Umar R.A. apabila beliau menubuhkan organisasi atau institusi ketenteraan di setiap daerah (*Dīwān al-Jund*) yang dianggotai oleh penduduk daerah tersebut.⁹⁴ Beliau telah menetapkan bahawa sebarang insiden pembunuhan yang melibatkan salah seorang daripada anggotanya

⁹² Al-Subkī (1404), *Op.cit.*, j. 3, h. 95.

⁹³ Al-Sarakhsī (1986), *Op.cit.*, j. 27, h. 125

⁹⁴ Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farqad al-Syaybānī (L.L.), *Al-Mabsūt*, Karachi : Pejabat Pengurusan al-Qur'ān, j. 4, h. 662.

akan dipertanggungjawabkan kepada organisasi itu untuk membayarnya. Ini kerana pada zaman beliau, semangat kuat memperkuatkan di antara satu sama lain (*al-tanāṣur*) di kalangan anggota masyarakat adalah bertolak daripada semangat kekitaan yang ada di dalam diri ahli-ahli organisasi tersebut dan tidak lagi kerana hubungan kekeluargaan seperti di zaman jahiliyyah dan zaman Nabi ﷺ.

Ketetapan yang telah dibuat oleh 'Umar R.A. itu diterima secara *ijmā'* oleh para sahabat Nabi ﷺ kerana tidak terdapat bangkangan daripada mereka semasa ia diputuskan olehnya.⁹⁵

Malahan menurut al-Marghinānī, sekiranya pada hari ini terdapat bentuk organisasi yang selain daripada *al-dawāwīn* yang juga boleh menjadi asas kepada semangat dan amalan bantu membantu serta kuat memperkuatkan di antara satu sama lain dan juga mampu melahirkan rasa terjamin serta keyakinan diri yang kuat dalam diri seseorang itu seperti kesatuan sekerja, maka kesatuan itulah yang dipertanggungjawabkan membayarnya jika salah seorang dari ahli organisasi itu didapati membunuh secara tidak sengaja.⁹⁶

Kesimpulannya, dalam Islam apabila berlakunya pembunuhan ke atas orang yang tidak bersalah, berdasarkan kepada prinsip keadilan mestilah ada pihak yang perlu dipertanggungjawabkan untuk membayar ganti rugi kepada keluarga mangsa seperti juga dalam sistem *al-qasāmah*.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ 'Alī b. Abī Bakr b. 'Abd al-Jalīl al-Marghinānī (t.l.), *Al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid*, Beirut : Al-Maktabah al-Islāmī, j. 4, h. 225.

Dalam konteks pembunuhan dengan cara tidak sengaja pula, oleh kerana pembunuh tidak sengaja untuk membunuh, maka tidak adil ia dibebankan dengan bayaran ganti rugi yang begitu berat. Pada masa yang sama juga, tidak adil sekiranya keluarga mangsa tidak mendapat ganti rugi yang setimpal dengan kerugian yang dialami oleh mereka di atas kematian itu.

Justeru itu, apa yang perlu dipertanggungjawabkan ialah mereka yang menjadi sumber kekuatan seseorang itu. Ini kerana rasa kuat dalam diri seseorang itulah biasanya yang menjadi punca kecuaianya dalam melakukan sesuatu sehingga mengorbankan nyawa orang yang tidak bersalah.

Contoh yang ketiga, nilai minimum perkara yang dicuri untuk membolehkan tangan pencuri dipotong. Menurut apa yang ditetapkan oleh Nabi ﷺ sendiri, ia hendaklah sekurang-kurangnya bernilai satu per empat dinar. Ini berdasarkan hadis berikut :

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعدا

Terjemahannya:

*Daripada 'Ā'isyah R.Ha. bahawa sesungguhnya menjadi kebiasaan Nabi ﷺ menjalankan hukuman memotong tangan bagi orang yang mencuri sesuatu perkara yang bernilai satu per empat dinar ke atas.*⁹⁷

Hadis tersebut disokong oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahawa Nabi ﷺ telah melaksanakan hukuman memotong tangan dalam kes kecurian

⁹⁷ Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Turmudhī al-Salmī (t.t.), *Sunan al-Turmudhī*, Beirūt : Dār Iḥyā' al-Turāth, j. 4, h. 50, Bāb Mā Jā'a fī Kam Tuqta' Yadu al-Sāriq, no. hadis : 1445.

perisai (*al-mijan*) yang bernilai tiga dirham.⁹⁸ Ini kerana pada satu ketika di zaman Nabi ﷺ, satu dinar adalah bersamaan dengan dua belas dirham. Maka, tiga dirham bersamaan dengan satu per empat dinar.⁹⁹

Berdasarkan kepada hadis di atas terdapat beberapa orang sahabat Nabi ﷺ seperti Abū Bakr R.A., 'Uthmān R.A. dan beberapa sarjana hukum Islam seperti al-Imām Mālik, Syāfi'i, Aḥmad dan Ishāq yang berpendapat bahawa hukuman potong tangan tidak boleh dijalankan kecuali nilai barang yang dicuri itu hendaklah sekurang-kurangnya satu per empat dinar.

Hampir sama dengan pendapat di atas dari segi penerimaan secara literal ke atas ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ dalam persoalan ini ialah apa yang diterima pakai oleh mazhab Hanafi yang berpendapat bahawa nilai minimum barang yang dicuri ialah satu dinar atau sepuluh dirham. Ini berdasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn al-Musayyib yang berkata bahawa Nabi ﷺ pernah bersabda :

إذا سرق السارق ما يبلغ المجن قطع يده

Terjemahannya:

*Apabila seseorang itu mencuri sesuatu yang bernilai harga perisai, maka tangannya hendaklah dipotong.*¹⁰⁰

Oleh kerana nilai perisai pada ketika Nabi ﷺ membuat ketetapan tersebut ialah sepuluh dirham,¹⁰¹ maka nilai minimum barang yang dicuri ialah sepuluh dirham.

⁹⁸ *Ibid.*, no. hadis : 1446.

⁹⁹ Al-Sarakhsi (1986), *Op.cit.*, j. 9, h. 137.

¹⁰⁰ Abū Bakr 'Abd al-Razzāq b. Humām al-Šan'ānī (1403), *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq*, c. 2, Beirūt : Al-Maktab al-Islāmī, j. 10, h. 233, Bāb Kam Tuqta' Min al-Sāriq.

Selain pendapat di atas, ada juga beberapa sarjana hukum Islam yang melihat ketetapan tersebut sebagai yang tidak bersifat *mulzim wa dā'im*. Tetapi melihatnya sebagai yang berasaskan kepada matlamat yang dikehendaki oleh Syariah dalam persoalan ini iaitu menjadikan hukuman potong tangan ini lebih berkesan untuk menakutkan dan untuk memberi pengajaran kepada orang yang melakukannya.¹⁰² Maka mereka berpendapat ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ dalam konteks ini boleh ditukar sekiranya didapati pertukaran dan pindaan itu perlu bagi mencapai *maṣlahah al-syar'iyyah* di atas.

Mereka yang berpendapat demikian ialah seperti Abū Hurayrah dan Abū Sa'īd al-Khudrī yang mengatakan bahawa nilai minimum barang yang dicuri mestilah empat puluh dirham. Manakala menurut Ibn Abī Laylā, nilai minimum barang yang dicuri mestilah bernilai lima dirham dan 'Ikrimah pula berpendapat empat dirham.¹⁰³

Contoh yang keempat, buang daerah (*al-taghrīb*) sebagai sebahagian daripada hukuman ke atas penzina yang belum berkahwin. Menurut sebahagian besar para sarjana hukum,¹⁰⁴ ia suatu hukuman yang bersifat *mulzim wa dā'im*. Ini berdasarkan kepada sebuah hadis berikut :

عن أبي هريرة وزيد الجهمي رضي الله عنهما قالا : جاء إعرابي فقال يا رسول الله إقضي بيننا بكتاب الله قال إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته فقالوا لي على إنك الرحم فقديت ابني منه بمائة من الغنم ووليدة ثم سألت أهل العلم فقالوا إن

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Al-Sarakhsi (1986), *Op.cit.*, j. 9, h. 44.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Ibn Qudāmah (t.t.), *Op.cit.*, j. 8, h. 167.

Selain pendapat di atas, ada juga beberapa sarjana hukum Islam yang melihat ketetapan tersebut sebagai yang tidak bersifat *mulzim wa dā'im*. Tetapi melihatnya sebagai yang berasaskan kepada matlamat yang dikehendaki oleh Syariah dalam persoalan ini iaitu menjadikan hukuman potong tangan ini lebih berkesan untuk menakutkan dan untuk memberi pengajaran kepada orang yang melakukannya.¹⁰² Maka mereka berpendapat ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ dalam konteks ini boleh ditukar sekiranya didapati pertukaran dan pindaan itu perlu bagi mencapai *maṣlaḥah al-syar'iyah* di atas.

Mereka yang berpendapat demikian ialah seperti Abū Hurayrah dan Abū Sa'īd al-Khudrī yang mengatakan bahawa nilai minimum barang yang dicuri mestilah empat puluh dirham. Manakala menurut Ibn Abī Laylā, nilai minimum barang yang dicuri mestilah bernilai lima dirham dan 'Ikrimah pula berpendapat empat dirham.¹⁰³

Contoh yang keempat, buang daerah (*al-taghrīb*) sebagai sebahagian daripada hukuman ke atas penzina yang belum berkahwin. Menurut sebahagian besar para sarjana hukum,¹⁰⁴ ia suatu hukuman yang bersifat *mulzim wa dā'im*. Ini berdasarkan kepada sebuah hadis berikut :

عن أبي هريرة وزيد الجهنني رضي الله عنهما قالا : جاء إعرابي فقال يا رسول الله إقضي بيننا بكتاب الله قال إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته فقالوا لي على إنك الرجم فقديت ابني منه بمائة من الغنم ووليدة ثم سألت أهل العلم فقالوا إن

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Al-Sarakhsī (1986), *Op.cit.*, j. 9, h. 44.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Ibn Qudāmah (t.t.), *Op.cit.*, j. 8, h. 167.

على ابنك جلد مائة وتغريب عام فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأقضي بينكما
بكتاب الله أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك جلد مائه وتغريب عام

Terjemahannya:

Daripada Abū Hurayrah R.A. dan Zayd al-Juhani R.A. yang telah memberitahu bahawa telah datang kepada Nabi ﷺ seorang penduduk kampung lalu berkata : Wahai Rasulullah! tolong selesaikan pertikaian kami berdasarkan kepada Kitab Allah S.W.T. Anak saya adalah pekerja dengan orang ini dan dia telah berzina dengan isterinya, dan saya diberitahu bahawa anak saya hendaklah direjam dengan batu. Maka saya menebus (kesalahan) anak saya dengan membayarnya seratus ekor kambing dan seekor anak kambing. Kemudian saya bertanya kepada orang yang berilmu, mereka memberitahu bahawa anak saya hendaklah disebat seratus kali dan dibuang daerah selama setahun. Maka Nabi ﷺ berkata kepada mereka : Sekarang saya akan menyelesaikan pertikaian kamu berdua berdasarkan kepada Kitab Allah S.W.T. Adapun kambing seratus ekor dan anak kambing hendaklah dipulangkan, dan anak kamu hendaklah disebat seratus kali dan dibuang daerah selama setahun.¹⁰⁵

Walaupun bagaimanapun, terdapat juga mereka yang berpendapat bahawa perintah ini adalah hasil ijtihad Nabi ﷺ yang dibuat oleh Baginda ﷺ untuk matlamat yang ditetapkan oleh Syariah dalam persoalan ini (*al-maṣlaḥah al-Syar'īyyah*) iaitu untuk mendidik orang yang telah melakukan perbuatan ini. Ini kerana perbuatan berzina pada asalnya berpunca daripada keinginan dan ia pula lahir daripada suasana, pergaulan dengan orang-orang tertentu dan juga kelapangan masa. Maka amalan *al-*

¹⁰⁵ Al-Bukhārī (1978), *Op.cit.*, j. 11, h. 126; Kitāb al-Ṣulḥ, Bāb Idhā Iṣṭalahū 'Alā Ṣulḥ Jūr Fa al-Ṣulḥ Mardūd, no. hadis : 2696.

taghrīb adalah bertujuan untuk menghapuskan punca-punca keinginan tersebut.¹⁰⁶ Dengan erti kata lain tindakan yang diambil oleh Nabi ﷺ ini adalah sebagai *al-Siyāsah al-Syar'iyah* yang biasanya diserahkan kepada pertimbangan pemerintah atau pihak berkuasa untuk menentukan langkah-langkah yang terbaik untuk mencapai dan memperolehi matlamat-matlamat tersebut.¹⁰⁷

Justeru, seperti mana dalam hal-hal lain yang seumpama ini, hukuman buang daerah yang dilaksanakan oleh Nabi ﷺ ke atas penzina yang belum berkahwin adalah tidak menjadi kesalahan untuk tidak dilaksanakan selepas itu atau diganti dengan alternatif lain sekiranya ia didapati tidak lagi boleh mencapai matlamat yang ingin diperolehi oleh Nabi ﷺ ketika Baginda ﷺ melaksanakannya.

Contoh yang kelima, menetapkan harga maksimum kepada barang dagangan yang dijual oleh peniaga di pasar (*al-tas'ir*). Menurut sebahagian para sarjana hukum Islam, pemerintah atau pihak berkuasa tidak ada kuasa dan tidak ada hak untuk berbuat demikian. Ini berdasarkan kepada sebuah hadis yang berikut:

عن أنس رضي الله عنه قال : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله سعر لنا فقال إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق وإني لأرجو أن القي ربي وليس أحد منكم يطلبني بظلمة في دم ولا مال

Terjemahannya:

Daripada Anas R.A. berkata : Telah berlaku kenaikan harga di zaman Nabi ﷺ, lalu mereka berkata kepada Nabi ﷺ : Wahai Rasulullah, tolong tetapkan harga (barang jualan di pasaran) untuk

¹⁰⁶ Al-Sarakhsī (1986), *Op.cit.*, j. 9, h. 44.

¹⁰⁷ Al-Nawawī (1996), *Op.cit.*, j. 7, h. 76; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (1990), *Op.cit.*, h. 106.

kami. Rasulullāh ﷺ menjawab : Sesungguhnya Allah S.W.T. yang menetapkan harga, yang menyempit, yang melapangkan, yang memberi rezeki dan sesungguhnya aku mengharapkan berjumpa dengan Allah S.W.T. kelak dalam keadaan tidak ada sesiapa yang menuntut hak daripadaku sama ada dalam bentuk darah atau harta.¹⁰⁸

Selain itu, menurut mereka lagi menetapkan harga ke atas para peniaga adalah suatu tindakan yang menafikan hak mereka ke atas harta yang dimiliki. Sedangkan Syariah memberi kebebasan sepenuhnya kepada mereka untuk menggunakan hak itu.

Menurut mereka lagi, walaupun tidak dinafikan bahawa pemerintah dipertanggungjawabkan menjaga kepentingan dan kesejahteraan rakyat jelata, namun demikian perhatian yang sepatut diberikan terhadap kepentingan pengguna (dengan memastikan harga yang tidak membebankan mereka) tidak bererti ia boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan para peniaga iaitu dengan dipaksa menjual hak milik mereka dengan harga yang tidak dipersetujui mereka. Lebih daripada itu, memaksa para peniaga menjual barang dagangan mereka dengan harga tertentu adalah bercanggah dengan konsep kerelaan hati (*al-riḍā*) dan (*ṭibb al-nafs*) yang ditekankan oleh Islam dalam konteks urusan kewangan.¹⁰⁹ Ini bermakna ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ bagi golongan di atas yang berhubung dengan penetapan harga adalah bersifat *mulzim wa dā'im*.

¹⁰⁸ Al-Tirmidhī (t.t.), *Op.cit.*, j. 3, h. 605, Bāb Mā Jā'a fī al-Tas'īr, no. hadis : 1314.

¹⁰⁹ Al-Mubārakfūrī (t.t.), *Op.cit.*, j. 4, h. 452.

Sungguhpun dalam soal ini terdapat ketetapan yang jelas daripada Nabi ﷺ, iaitu melarang penetapan harga, namun demikian ada sebahagian para sarjana hukum Islam seperti al-Imām Mālik yang berpendapat bahawa polisi penetapan harga boleh dilaksanakan oleh pemerintah secara mutlak tanpa syarat. Malahan seperti mana yang dinukilkan oleh al-Ṣan'ānī bahawa menurut sarjana hukum yang terkemudian, tindakan seperti ini adalah lebih baik dilakukan oleh pemerintah demi untuk menjaga kepentingan orang ramai.¹¹⁰ Manakala menurut satu pandangan dalam mazhab al-Syafi'i, ia harus dalam keadaan harga yang melambung naik.¹¹¹ Pendapat yang hampir sama juga telah diberikan oleh para sarjana hukum mazhab Ḥanafi di mana menurut mereka ia harus sekiranya penjual-penjual makanan melampaui batas dengan menetapkan harga yang sangat tinggi sedangkan tiada cara lain lagi yang boleh dilakukan untuk menjamin kepentingan orang ramai terpelihara. Maka dalam keadaan begini, pihak pemerintah diharuskan menetapkan harga setelah mendapatkan pandangan golongan bijak pandai dalam masyarakat.¹¹²

Ini menunjukkan bahawa golongan yang kedua tidak melihat kepada ketetapan di atas tadi sebagai yang bersifat *mulzim wa dā'im* tetapi sebaliknya mereka melihat kepadanya sebagai ketetapan yang telah diputuskan oleh Nabi ﷺ untuk mencapai matlamat yang ditetapkan oleh Syariah dalam persoalan ini. Ia seperti yang dijelaskan oleh al-Būṭī¹¹³ adalah untuk mengimbangi kepentingan kedua-dua belah pihak iaitu pengguna dan peniaga seperti menjaga kepentingan

¹¹⁰ Al-Amīr Muḥammad b. Ismā'il al-Ṣan'ānī (1379), *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, c. 4, Beirūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, j. 3, h. 25.

¹¹¹ Al-Mubārakfūrī (t.t.), *Op.cit.*, j. 4, h. 452.

¹¹² Al-Marghinānī (t.t.), *Op.cit.*, j. 4, h. 93; Ibn Nujaym (t.t.), *Op.cit.*, j. 8, h. 320.

¹¹³ Al-Būṭī (1990), *Op.cit.*, h. 161.

peniaga dengan tidak memaksanya menjual dengan harga yang kurang daripada apa yang memuaskan hatinya (*al-riḍā*).

Pada masa yang sama juga dapat menjaga kepentingan pengguna dengan memelihara kepentingannya daripada sikap tamak haloba para peniaga yang suka mengambil kesempatan daripada keperluan orang ramai kepada sesuatu barang jualan mereka. Antaranya dengan menaikkan harga untuk mengaut keuntungan seberapa banyak yang boleh.

Oleh itu menurut beliau lagi, andai kata Nabi ﷺ mendapati para peniaga cenderung kepada melakukan kezaliman seperti itu, maka sudah tentu Baginda ﷺ akan mengambil tindakan untuk mencegah mereka daripada berbuat demikian, kerana ia tanggungjawab Baginda ﷺ sebagai pemerintah.

Manakala menurut Ibn Taymiyyah, seperti yang dinukilkan oleh Yūsuf al-Qaradāwī, ia tidak sekadar harus malahan wajib ke atas pemerintah berbuat demikian.¹¹⁴ Ini menunjukkan bahawa beliau juga menerima *Sunnah* Nabi ﷺ di atas secara *ma'nawī* iaitu dengan melihatnya sebagai satu ketetapan yang dibuat oleh Nabi ﷺ untuk menjamin keadilan kepada semua pihak dengan mewajibkan ke atas peniaga menjual barangan jualan mereka. Justeru, mereka hanya mendapat keuntungan yang berpatutan sama ada dalam keadaan kekurangan barangan itu dalam pasaran atau sebaliknya. Oleh itu menurut beliau, jika terdapat golongan peniaga yang mengambil kesempatan di atas keadaan keterdesakan yang dihadapi

¹¹⁴ Al-Qaradāwī (1997), *Op.cit.*, h. 171.

oleh pengguna, maka harus malahan wajib ke atas pemerintah melaksanakan dasar *al-tas 'ir*.¹¹⁵

3.4 KESIMPULAN

Ahkām al-Sunnah yang sekalipun tiada *khilāf* tentang kedudukannya sebagai yang di luar daripada skop *al-muqaddarāt*, ia masih perlu dikaji untuk dipastikannya benar-benar tidak tergolong di bawah kategori tersebut. Ia tidak sepatutnya terus diterima pakai sebagai yang boleh digantikan dengan hukum alternatif hanya berdasarkan kepada tiadanya *khilāf* di kalangan para sarjana hukum tentang perkara tersebut. Ini kerana apa jua yang disampaikan oleh Nabi ﷺ yang merupakan sumber kedua Syariah, pada prinsipnya hendaklah diterima pakai secara literal untuk selamanya kecuali ada sebab yang benar-benar kukuh untuk boleh diandaikan sebaliknya.

¹¹⁵ *Ibid.*